

مارسيل موسّ | الأعمال الأساسية

مقالة في الهبة

أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه



ترجمة وتحقيق وتعليق
د. محمد الحاج سالم



مقالة في الهبة

أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه

ارتفعت الهبة مع موسّ من مجرّد صفة لنشاط اقتصادي إلى مرتبة "الظّاهرة الاجتماعيّة الكلّية"، وهذا هو المفهوم المركزيّ في عمل موسّ الذي كان معنيّاً بفهم الوقائع الاجتماعيّة في كلّيتها. ولعلّ هذا الكتاب برهان ساطع على أنّ مقاربة مثل هذه الظّواهر الاجتماعيّة في كلّيتها تمكّننا من النّظر إليها بوصفها ظواهر عامّة متمايزة عن المؤسّسات ذات الطّابع العرضيّ أو المحلّي، كما توقفنا على واقعيّة تلك الظّواهر من حيث تمثّلها وإدراكها من قبل الأفراد والمجموعات داخل بيئاتهم المخصوصة، وتبرز بالتّالي عمليّة تشكّل الفعل الاجتماعي على أرض الواقع المعيش. هذا هو مشروع موسّ في هذا الكتاب الذي يستمدّ قيمته من كونه أشهر نصّ في علم الإناسة وأكثرها كثافة معرفيّة، ففيه محاولة لفهم الدّوافع التي تجعل النّاس ملزمين ليس بالوهب فحسب، بل بقبول الهبة والردّ عليها أيضاً. إنّه يدرس الهبة بوصفها شكلاً أرخيّاً للتّبادل في الاقتصادات والتّشريعات القديمة في عدد من الحضارات (الهندوسيّة، الرّومانيّة، الجرمانيّة، الهنود الحمر، جزر المحيط الهادي، العرب، إلخ...) ليخلص إلى أنّ التّبادل المعتمد على الهبات وإن كان لا يدخل في إطار الاقتصادات النفعيّة التي تسودها "العقليّة الحسابيّة الباردة" في المجتمعات المعاصرة، إلاّ أنّنا لا نزال نحافظ على بعض مظاهره إلى الآن، إذ علينا أن نبدو أحياناً بمظهر "السيّد الكبير" (وهب الهدايا في الأعياد وفي حفلات الزّفاف وإقامة الولائم، إلخ...). بل إنّ موسّ يذهب إلى أنّ بعض المبادئ الحقوقيّة التي قد يذهب في الظنّ أنّها من نتاج الحداثة لا تعدو سوى ضرب من التّبادل القائم على مبدإ الهبة (الضّمان الاجتماعي، التّقاعد، الحماية الاجتماعيّة، إلخ...). فالهبة - حسب موسّ - مبدأ خالد وكونيّ، ولا ينبغي لمجتمعات السّوق المنخرطة في المنظومة الرأسماليّة المعاصرة تناسيها أو التّغافل عنها.

موضوع الكتاب أنثروبولوجيا


ISBN 978-9959-29-592-7



موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com



مارسيل موسّ (1872-1950)

أحد أكبر روّاد النّياسة (الإثنولوجيا) الفرنسيّين، كان ذا تأثير عميق في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بما خلّفه من إرث فكريّ بالغ الثّراء في علم الاجتماع الدّيني وفقه اللّغة (الفيلولوجيا) وتاريخ الأديان والنّياسة. كتب عدّة مقالات أهمّها "مقالة في الهبة" Essai sur le don سنة 1924، و"طبيعة التّضحية ووظيفتها".

يُعَدُّ كتاب مقالة في الهبة أهمَّ النصوص في علم النيّاسة في موضوع الهبة، لكن هذا يؤكد على جودة كتابات موسّ الأخرى التي سيصدر منها تباعاً:

كتاب الصلاة، وهو أطروحة موسّ غير المكتملة للدكتوراه.
La prière (1909).

تقنيات الجسد ومقالات في الإناسة.
Les techniques du corps (1934).

طبيعة التّضحية ووظيفتها بالتّعاون مع هنري هوبير.
Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.

في سبيل نظريّة عامّة للسّحر.
Magie malaise (1901).



د. محمد الحاج سالم

باحث في الإناسة والحضارة ومترجم.

من مواليد قرية المطويّة بالجنوب الشرقي التونسي، زاول الدراسة الثانوية بالمدرسة الصادقيّة بتونس والدراسة الجامعيّة بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس وكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة.

الشهادات العلميّة:

شهادة الدراسات العليا في العلوم السياسيّة والقانونيّة، 1993.

شهادة الأستاذيّة في علم الاجتماع، 1994.

شهادة الدراسات العُليا في علم اجتماع الثقافة، 1994.

شهادة الدراسات المعمّقة في علم الاجتماع الحضري عن أطروحة
الحراك المجالي والحراك الاجتماعي الثقافي
بإشراف د. تراكي الزنّاد وبملاحظة مشرّف جدّاً، 1998.

شهادة الدكتوراه في الحضارة العربيّة عن أطروحة
الميسر الجاهلي: أبعاده ودوره في ممانعة ظهور الدولة
بإشراف د. محمّد عجينة وبملاحظة مشرّف جدّاً، 2009.

الأعمال:

ترجمة وتحقيق أطروحة محمّد نبيل ملين
علماء الإسلام:
تاريخ وبنية المؤسّسة الدينيّة في السعوديّة بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين
(بالاشتراك مع عادل بن عبد الله)، بيروت، 2011.

أحد كتّاب موقع الأوان الإلكتروني www.alawan.org (أكثر من أربعين مقالاً).

له تحت الطّبع عن دار المدار الإسلامي:

من الميسر الجاهلي إلى الزّكاة الإسلاميّة:
قراءة إناسيّة في نشأة الدّولة الإسلاميّة الأولى.

كتاب الحجّ والعمرة والنسيء:
قراءة إناسيّة في الزّمن المقدّس عند عرب الجاهليّة.

مقالة في الهِبَة

أشكال التّبادل في
المجتمعات الأرخيّة وأسبابه

الأعمال الأساسية لـ:

مارسيل موسّ

مقالة في الهِبَة

أشكال التّبادل في المجتمعات الأرخيّة وأسبابه

ترجمة وتحقيق وتعليق

د. محمّد الحاج سالم

I

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.
by Marcel Mauss
(Article originalement publié dans l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924)

الكتاب بالأصل صدر على دفعتين بمجلة الحوليات الاجتماعية سنة 1923-1924.

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2014

مقالة في الهِبَة أشكال التّبادل في المجتمعات الأرخيّة وأسبابه
ترجمة وتحقيق وتعليق: د. محمّد الحاج سالم
موضوع الكتاب أنثروبولوجيا
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد برش مع ردّه

ISBN 978-9959-29-592-7
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2012/167

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

تنبيه من المترجم

النصّ الأصليّ موجّه أساساً إلى جمهور أكاديميّ، لذا فهو لا يتضمّن أيّ فهارس أو إشارات بيبليوغرافيّة أو صور، ويقتصر ما يتضمّنه من إحالات على ذكر المصدر مختصراً دون العنوان الكامل أو الطّبعة أو دار وتاريخ النّشر؛ بل وتتمّ الإشارة غالباً إلى اسم المجلّة مختصراً وعددها ورقم الصّفحة دون تحديد الكاتب ولا عنوان المقال، كما يقتصر غالباً بالنّسبة للأعلام على ذكر لقب المؤلّف دون اسمه الكامل. وقد يكون لمارسيل موسّ عذره في ذلك، إذ إنّ عمله هذا في الأصل مقال نُشِر على حلقات في مجلّة الحوليّة الاجتماعيّة بين سنتي 1923 و1924. وتسهيلاً على القارئ العربيّ، راجعنا جميع المصادر التي اعتمدها موسّ في لغاتها الأصليّة (اليونانيّة القديمة، اللّاتينيّة، الهولنديّة، الإنكليزيّة، الألمانيّة. . .) وعرّبنا عناوينها مع إثبات العنوان الأصليّ لكلّ منها حالما تتمّ الإشارة إليه أوّل مرّة، لِيُشار بعد ذلك إلى مقابله المعرَّب. كما قمنا بإثبات أسماء الأعلام كاملة وأنشأنا فهرساً بيبليوغرافيّاً للمصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب في لغاتها الأصليّة حتّى يسهل الرّجوع إليها على القارئ.

أمّا بخصوص المصطلحات الدّينيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة وغيرها ممّا يختصّ بحضارات أخرى (هندوسيّة، أوروبيّة، هندو-أمريكيّة، أوقيانوسيّة) والمعبّر عنها بألفاظ من لغاتها (لغات جزر المحيط الهادئ، لغات الهنود الحمر، اللّاتينيّة، اليونانيّة القديمة، السّنسكريتيّة، الألمانيّة، الهولنديّة، . . .)، فقد ارتأينا تعريبها وإيضاحها والتّعليق عليها أحياناً بما أمكن من اختصار بوضعها داخل المتن بين مُعَقَّفين مع حرف "م" إشارة إلى المترجم [. . .-م] إن كانت التّعليقات قصيرة، أو بوضعها في الهوامش مسبوقة بعبارة [تعليق من المترجم] أو [توضيح من المترجم] أو ما شابه ذلك.

تقديم المترجم

كان لمارسيل موسّ (Marcel Mauss) [1872-1950]، بوصفه أحد أكبر روّاد النّياسة (الإثنولوجيا) الفرنسيّة، تأثير عميق على العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بما خلّفه من إرث فكريّ بالغ الثّراء لا يقلّ قيمة من النّاحية العلميّة عن إرث مؤسّس علم الاجتماع الحديث في فرنسا، ونقصد به خاله وأستاذه إميل دوركهايم (Émile Durkheim) [1854-1917].

وُلد مارسيل موسّ يوم 10 أيار/مايو 1872 في مدينة إيبينال (Épinal) في مُقاطعة اللّورين (Lorraine) الفرنسيّة لعائلة يهوديّة من التجّار والحاخامات، واتّجه بعد انتقاله إلى جوار خاله في باريس وحصوله على شهادة التّبريز في الفلسفة سنة 1895 إلى دراسة علم الاجتماع الدّيني في المدرسة التّطبيقيّة للدّراسات العُليا (École pratique des hautes études) حيث اكتسب معرفة راسخة في فقه اللّغة (الفيلولوجيا) وتاريخ الأديان والنّياسة (الإثنولوجيا). وقد درس موسّ بعض اللّغات وخاصّة السنسكريتيّة والعلوم الدينيّة بغرض إنجاز أطروحة دكتوراه حول "**الصّلاة**"، وتتلمذ بالخصوص على أساتذة كبار مثل أستاذ اللّغات الهندو-أوروبيّة أنطوان مييه (Antoine Meillet)، والمستشرق لويس فينو (Louis Finot) المُختصّ في لغات وآثار جنوب شرق آسيا، وسيلفان ليفي (Sylvain Levi) المُختصّ في حضارات الشّرق الأقصى وأستاذ اللّغة السنسكريتيّة.

وقد أنجز موسّ أوّل أعماله الرّئيسيّة سنة 1899 بالتّعاون مع هنري هوبير (Henri Hubert) [1872-1927] حول "**طبيعة التّضحية ووظيفتها**" (la nature et la fonction du sacrifice). وقد ظهر مقاله "**مقالة في الهِبَة**" (Essai sur le don) ـ الذي نُقدّمه هنا ـ في مجلّة "**الحوليّات الاجتماعيّة**" (L'Année sociologique) التي أسّسها دوركهايم وكان هو من أبرز كتّابها، وذلك ضمن الأعداد الصّادرة بين سنتي 1923 و1924. وفي عام 1901 بدأ تدريس مادّة "**تاريخ أديان**

الشّعوب غير **المُتَحضّرة**" بالمدرسة التّطبيقيّة للدّراسات العُليا بباريس حيث قام بإنجاز بحوث حول المظاهر الطقسيّة للحياة الدّينيّة بهدف الوصول إلى نظريّة في المُقدّس، ولكنّ الأمر سرعان ما توسّع باتّجاه وضع نظريّة شاملة للمعرفة. وجاءت الحرب العالميّة الأولى، وانخرط موسّ في الجيش الفرنسي كمُترجم مُتطوّع، ولكنّ الحرب أودت بحياة خاله دوركهايم (1917) وعدد من مساعديه في مجلّة الحوليّات الاجتماعيّة. وبعد الحرب، تولّى موسّ بعث المجلّة بالتّعاون مع الفيلسوف والأنّاس لوسيان ليفي بريل (Lucien Lévi-Bruhl) والطّبيب والنيّاس بول ريفي (Paul Rivet)، قبل أن يؤسّس في عام 1925 "**معهد نِياسة باريس**" (Institut d'ethnologie de Paris) الذي غدا في ظرف وجيز مدرسة رائدة في البحث النّياسي بتنظيمها أُولى الرّحلات النياسيّة الفرنسيّة الكبرى في بقاع مُتعدّدة من العالم وخاصّة في أفريقيا. وفي عام 1930، تولّى موسّ كرسيّ علم الاجتماع في معهد فرنسا المعروف باسم الكوليج دي فرانس (Collège de France).

ولئن اشتهر موسّ بكونه عالمَ اجتماع مُتميّزاً بعد نشر عمله الشّهير "**مقالة في الهِبَة**"، إلّا أنّه كان أيضاً مُناضلاً سياسيّاً وحقوقيّاً. فقد انخرط منذ أوّل شبابه في العمل السياسي إلى جانب المنافحين عن قضيّة ألفريد درايفوس (Alfred Dreyfus) النّقيب في الجيش الفرنسي الذي اتُّهم باطلاً بالخيانة العظمى والتّخابر مع الجيش الألماني، وتعاون مع الاشتراكيّين قبل أن ينضمّ إلى الحركة الاجتماعيّة (Mouvement social) ويشارك في إنشاء الشّركة الجديدة للكتب والنّشر (Société nouvelle de librairie et d'édition) التي تولّت نشر المؤلّفات ذات المنحى الاشتراكي التقدّمي وتشجيع الكتابات اليساريّة. وحين غدا أستاذاً، واصل موسّ نشاطاته في الحركة التعاونيّة (Mouvement coopératif) وفي صفوف الحزب الاشتراكي (Parti socialiste) ونشر عدّة مقالات في جريدة "**الإنسانيّة**" (l'Humanité) الاشتراكيّة التي كان أحد مُؤسّسيها إلى جانب الزّعيم الاشتراكي الكبير جون جوريس (Jean Jaurès). وبعد الحرب، بدأ بتأليف كتاب كبير حول مفهوم "**الأُمّة**"، ليتولّى بعد نشره مقاله المهمّ "**مُلاحظات بشأن العنف**" (Observations sur la violence) في دوريّة "**الحياة الاشتراكيّة**" (Vie socialiste) التّخطيط لوضع كتاب عن الحركة البلشفيّة.

ولعلّ مَكْمَن قوّة موسّ، هو قدرته على التكيّف مع كلّ جديد دون التخلّي عن الوفاء لمبادئه وقناعاته، فقد انتقد البلشفيّة دون أن يُنكر انتماءها إلى الاشتراكيّة، وساهم بالكتابة في المسألة الوطنيّة دون نُكوص عن توجّهه الأمميّ. كما كان يكره الحرب ويدعو إلى تجنّبها، لكنّه كان أيضاً أوّل من أدان الفاشيّة. وباختصار، فقد كانت كتاباته السياسيّة تجمع في آنٍ بين جدّية الباحث العالم واضطرام النّاشط السياسي.

فإذا ما جئنا إلى هذا الكتاب الذي نُقدّمه بعد أن تُرجم إلى مُعظم لغات العالم (آخرها اللّغة الكوريّة، وقد تجاوز عدد طبعاته المائتين في مختلف اللّغات!)، لوجدنا أنّه ينخرط في نفس سياق كتابات موسّ السّابقة، فهو يدخل حسب قوله "ضمن الدّراسات المُوَسّعة" التي كان يقوم بها والتي كانت تَستهدف في نفس الوقت "**دراسة نظام القانون التّعاقديّ ونَسَقَ التّقارُض الاقتصاديّ بين مختلف الأجزاء أو الجماعات الفرعيّة المشكّلة للمُجتمعات المُسَمّاة بدائيّة، والمُجتمعات التي يُمكن أن نسمّيها أرخيّة**". ومن هنا، فإنّ الموضوع الرّئيسي لهذا الكتاب هو دراسة أشكال التّبادل في المُجتمعات "البدائيّة"، إذ يسعى إلى إظهار التّبادل لا بوصفه مجرّد عمليّة اقتصاديّة من شأنها تحقيق الرّفاه ورخاء العيش، بل من حيث هو ظاهرة لها انعكاسات عظيمة على الأداء العامّ للمُجتمع. ولذلك أطلق موسّ على التّقدمات التبادليّة اسم "**الظّواهر الاجتماعيّة الكليّة**" التي تتبدّى فيها "**جميع أنواع المُؤسّسات دفعة واحدة وفي نفس الوقت: المُؤسّسات الدّينيّة والقانونيّة والأخلاقيّة -وهذه في آنٍ سياسيّة وعائليّة - مُستدعية أشكالاً متميّزة من الإنتاج والاستهلاك، أو بالأحرى من الإقراض والتّوزيع؛ علاوة طبعاً عن ظواهر جماليّة تُحيل عليها تلك الوقائع، وظواهر شكليّة (مورفولوجيّة) تتبدّى فيها تلك المؤسّسات**". وهذا الطّموح نحو "**الكُليّة**" هو ما يُكسب الكتاب على حدّ تعبير الأنّاس الفرنسيّ كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)، وهو رائد المدرسة البنيويّة في الإناسة، "**طابعاً ثوريّاً**". ذلك أنّه "**لأوّل مرّة تتجاوز الظّواهر الاجتماعيّة مجال التّوصيف المَحْض، لتنتقل من مجرّد موضوعات للحكايات وإشباع الفضول والوصف الوعظي أو المُقارنة المُتعالمة، إلى اعتبارها نظاماً مُشتركاً بين أطراف يُمكن اكتشاف ارتباطاتها ومُعاينة ما تقيمه بينها من تكافؤ وتضامن**". فقيمة هذا الكتاب تتمثّل في فتحه باباً

جديداً في وجه العلوم الإنسانية مكّنها من التّعالي على المُلاحظة الميدانيّة والتوغّل في سبيل الوصول إلى حقائق أكثر عُمقاً تَتَعَلّق بنظام العلاقات الاجتماعيّة وأنساقها، وهو ما لا تكشفه المُعطيات المَحسوسة في كثير من الأحيان، بل وقد تعمل على طمسه.

ومع ذلك، فإنّ مارسيل موسّ لا يقترح دراسة جميع أنظمة التّبادل الاقتصادي، بل ركّز جهده على أحد جوانبها فحسب، وهو ذاك المتمثّل في إحدى "**سِماتها العميقة لكن المُنعزلة**" التي تتّخذ شكل "**هِبَة**" تبدو لنا "**طوعيّة وغير مقيّدة ودون مقابل في الظّاهر، فيما هي إكراهيّة وذات غايات نفعيّة في الواقع**".

ولئن شكّلت ظاهرة الهِبَة إحدى المسائل الكبرى في أعمال عدد من كبار الباحثين في حقل النّياسة، إلّا أنّ مارسيل موسّ كان أوّل من عمل على الإحاطة بتلك الظّاهرة عبر مجالات ثقافيّة مُتباينة ومن خلال أزمنة متباعدة، ودون أن يرتبط مباشرة بالدّراسات الميدانيّة في مجال الإناسة، وإن كان استفاد أيّما استفادة من بعضها على غِرار دراسات فرانز بواس (Franz Boas) وبرونيسلاو مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) وتشارلز غبريال سِليغمان (Charles Gabriel Seligmann)، إلخ... وهذا ما جعله قادراً على صياغة رؤية شموليّة للمسألة تتجاوز أبعادها الأحاديّة المُنعزلة التي درج الأنّاسون على تناولها بالوصف والتّحليل. ومن هنا ارتفعت الهِبَة مع موسّ من مجرّد صفة لنشاط اقتصادي لا يعدم بُعْداً اجتماعيّاً إلى درجة "**الظّاهرة الاجتماعيّة الكلّية**"، وهذا هو المفهوم المركزيّ في عمل موسّ الذي كان معنيّاً بفهم الوقائع الاجتماعيّة في كليّتها. فوفقاً لموسّ، فإنّ الظّاهرة الاجتماعيّة تنطوي دائماً على أبعاد اقتصاديّة ودينيّة وقانونيّة وجماليّة قد تَخفَى أحياناً على غير العين المُتقصيّة والعقل الباحث المتخصّص، إلّا أنّه لا يُمكن اختزال جميع تلك المظاهر إلى مظهر واحد منها. وهذا ما يؤكّد عليه موسّ منذ مُستهلّ مَقالته بقوله: "**إنّ التّبادلات والتّعاقدات في الحضارة الإسكندنافيّة، كما في عدد كبير من الحضارات، كانت تتمّ تحت شكل تبادل للهدايا بصفة اختياريّة في الظّاهر، والحال أنّها كانت تتمّ في الواقع بصفة قسريّة، إذ تستلزم كلّ هديّة الردّ عليها بأخرى**"، قبل أن يطرح تساؤلاً رئيساً:

"ما هي القاعدة القانونيّة والمنفعيّة في المُجتمعات ذات النّمط المتأخّر أو الأرخيّ التي تُوجب على من يتلقّى الهِبَة الردّ عليها بمثلها؟ ما هي القوّة التي يتضمّنها الشّيء الموهوب، والتي توجب على المتلقّي الردّ بالمثل؟".

هذا هو مشروع موسّ في هذا الكتاب الذي يحاول فيه فهم الدّوافع التي تَجعل النّاس في كثير من المُجتمعات مُلْزَمِين ليس بالوهب فحسب، بل بقبول الهِبَة والردّ عليها أيضاً. وانطلاقاً من هذه النّقطة، يتجّه موسّ نحو محاولة فهم آليّات المُعاملات الاقتصاديّة والتّبادل داخل المُجتمعات "البدائيّة" و"المتخلّفة"، ليبيّن أنّ التّبادل **"لا يقتصر على الأموال والمُمتلكات، أو المواعين والعقارات والأشياء النّافعة اقتصاديّاً فحسب، بل هو يشمل في المقام الأوّل المجاملات والولائم والطّقوس والخدمات العسكريّة والنّساء والأطفال والرّقصات، وكذلك المواسم التي لا تمثّل السّوق سوى لحظة من لحظاتها، كما لا يمثّل انتقال الخيرات فيها إلّا واحداً من وجوه التّعبير عن تعاقد أوسع وأكثر ديمومة".**
ويخلص موسّ إلى أن الهِبَة تمثّل تَرابطاً بين ثلاثة التزامات: الهِبَة، وقبولها، والردّ عليها بإعادة الشّيء الموهوب ذاته أو ما يوازيه أو ما هو أثمن منه. وهذه الالتزامات المترابطة تدفع الهِبات، أشياءَ كانت أم أشخاصاً، عاجلاً أو آجلاً نحو العودة إلى نقطة انطلاقها. كما يرى أنّ الأشياء الممنوحة ترتبط بالأشخاص المانحين، بل هي امتداد لهم، وهو ما ينشئ علاقة مزدوجة بين المانح والمتلقّي. فهي تنشئ من جِهة أولى علاقة تكافل وتضامن نظراً لتقاسم المانح ما يملكه مع المتلقّي، ثمّ هي تنشئ من جِهة أخرى علاقة تفوّق وتمايز تنبثق لحظة الوهب بحيث يغدو المتلقّي منذئذٍ مَدِيناً للمانح، وهي العلاقة التي تبقى قائمة إلى حين الردّ على الهديّة بما يوازيها أو بأحسن منها. فكلّ هِبَة تخلق بالضّرورة علاقة تراتبيّة بين طرفيها، حتّى وإن كانا مُتكافئين قبلها. أمّا إذا كان الطّرفان مرتبطين بعلاقة تراتبيّة قبل حصول الهِبَة، فإنّ تلك الهِبَة تُضْحي تعبيراً عن تلك العلاقة التراتبيّة وتكريساً لها في الواقع المتعيّن. فالهِبَة تخلق في ذات الوقت تقارباً وتباعداً بين الواهب والمتلقّي وتجمع بين متضادّين: السّخاء والإلزام.

وقد تساءل موسّ عن سبب ارتباط بعض المُجتمعات باقتصاد الهِبَة، وخَلُصَ إلى وجود ثلاثة أسباب دافعة إلى الوهب: هي أوّلاً، دور العلاقات الشخصيّة في بلورة العلاقات الاجتماعيّة من حيث سعيُ الواهب من خلال

الإنفاق نحو اكتساب الصّيت وإعلاء شأن عشيرته. ثمّ ثانياً، تأمين العلاقات الاجتماعيّة لمصلحة الأفراد والجماعات حتّى يُمكن إعادة إنتاج التراتبات الاجتماعيّة والظّهور بمظهر المترفّع والمتفضّل على الأغيار. وأخيراً إلزاميّة الهِبَة من حيث هي رابطة ملزمة للمتلقّي بوصفها دَيْناً لا بدّ من تسديده عاجلاً أو آجلاً.

أمّا دواعي إعادة الأشياء الموهوبة، فتعود إلى امتلاك الأشياء روحاً تدفعها دوماً نحو العودة إلى واهبها. فالشّيء الموهوب ليس شيئاً جامداً ميّتاً، بل هو يحتفظ بشيء من روح المانح الذي يُمكنه بالتّالي التّأثير من خلاله في المتلقّي، وفي هذا ضرب من الاعتقاد بالسّحر التشاكلي الحاضر أبداً في كلّ مُعاملة إنسانيّة حتّى وإن بَدَتْ في الظّاهر أنّها مجرّد تبادل منفعيّ اقتصاديّ محض. ويعزّز موسّ ادّعاءه هذا باستحضار نموذج التّبادل المعروف باسم **"البوتلاتش"** (Potlatch) عند قبائل هنود السّاحل الشّمالي الغربيّ لأمريكا، ونموذج **"الكُولا"** (Kula) عند مُجتمعات جُزُر المحيط الهادئ في بولينيزيا (ساموا ونيوزيلندا) وميلانيزيا (كاليدونيا الجديدة وجُزُر تروبرايند وغينيا الجديدة)، ذلك أنّ الهِبات في هذين الصّنفين من التّبادل تتحرّك بين المانحين والمتلقّين بشكل دائريّ لتعود دوماً إلى نقطة بدايتها.

كما درس موسّ أيضاً الهِبَة بوصفها شكلاً أرخيّاً للتّبادل في الاقتصادات والتّشريعات القديمة في عدد من الحضارات (الهندوسيّة، الرّومانيّة، الجرمانيّة، إلخ) التي عرفت أشكال تبادلات وسيطة بين التّبادلات التنافُسيّة الصراعيّة (تدمير الثّروات) والتّبادلات المُعتدلة. ويخلص موسّ إلى أنّ التّبادل المُعتمِد على الهِبات وإن كان لا يدخل في إطار الاقتصادات النفعيّة التي يسودها مفهوم المنفعة الفرديّة و**"العقليّة الحسابيّة الباردة"** في المُجتمعات المعاصرة، إلّا أنّنا مازلنا نحافظ إلى الآن على مبدإ الردّ على الدّعوات وتبادل المجاملات، وعلينا أن نبدو أحياناً بمظهر **"السيّد الكبير"** (وَهْبُ الهدايا في الأعياد وفي حفلات الزّفاف وإقامة الولائم، إلخ...) إذ إنّ اليد العُليا خير من اليد السّفلى في جميع المُجتمعات بما فيها مُجتمعاتنا المعاصرة. بل إنّ موسّ يذهب إلى أنّ بعض المبادئ الحقوقيّة التي قد يذهب في ظنّنا أنّها من نِتَاج الحداثة لا تعدو سوى ضرب من ضروب التّبادل القائم على مبدإ الهِبَة والعطاء (الضّمان الاجتماعي،

التّقاعُد، الحماية الاجتماعيّة، إلخ. . .). فالهِبَة وفقاً لموسّ، مبدأ خالد وكونيّ، ولا ينبغي لمُجتمعات السّوق المُنخرطة في المنظومة الرّأسماليّة المعاصرة تناسيها أو التّغافل عنها.

وإذا ما تجاوزنا مسألة الهِبَة في ذاتها، قلنا إنّ كتاب موسّ هذا يستمدّ قيمته من كونه أشهر نصّ في علم الإناسة وأكثرها كثافة معرفيّة. ولعلّ ذلك يعود بالخصوص إلى ما تضمّنه من بَلْوَرَة لمفهوم الظّاهرة الاجتماعيّة الكُلّيّة. فلئن كان هذا المفهوم مستمدّاً من أعمال إميل دوركهايم، إلّا أنّ موسّ كان أوّل من وضّحه وبيّنه من خلال دراسته لنموذجي التبادل في طقسَي البوتلاتش والكُولا. ويرى موسّ أنّ مُقاربة مثل هذه الظّواهر الاجتماعيّة في كلّيتها تفيدنا على مستويين. الأوّل أنّها تمكّننا من النّظر إليها بوصفها ظواهر عامّة، أي مُتمايزة عن المؤسّسات ذات الطّابع العَرَضِيّ والطّارئ والمحلّي. والثاني أنّها تُوقِفنا على الطّابع الواقعيّ والمحسوس لتلك الظّواهر من حيث تمثُّلُها وإدراكُها من قِبَل الأفراد والمجموعات داخل بيئاتهم المخصوصة، وبالتّالي فهي تُظهر بجلاء عمليّة تشكّل الفعل الاجتماعي على أرض الواقع المَعِيش. وبهذا يكون موسّ قد فتح مجالاً جديداً أمام التقصّي السّوسيولوجي السّاعي نحو تعيين الظّاهرة الاجتماعيّة الكلّية من خلال مُقاربة ظاهِرة اجتماعيّة مَحدودة وخاصّة، بما يُمكّن من التعرّف على مجموع عناصر الظّاهرة الكليّة والكشف عن بِنْياتِهَا العميقة.

وأخيرا، نشير إلى أنّ من دواعي ترجمتنا هذا العمل المتميّز لمارسيل موسّ، إضافة إلى ما أشرنا إليه من أهميّة إناسيّة في الكشف عن الأبعاد الخفيّة أو المغيّبة للتّبادل القائم على الهِبَة، أنّه ليس نصّاً مغلقاً ونهائيّاً، فهو عمل منفتح ولا يزال كذلك. وهذا سرّ الإعجاب به ومعاودة قراءته مرّة بعد أخرى بمناهج مختلفة، إذ كان مُلْهِماً لأجيال مُتلاحقة من الباحثين على غِرار ألفريد رادكليف براون (في تفسيره الشّكلاني للهِبَة)، وكلود ليفي ستروس (الذي يرفض "أحيائيّة" موسّ ويُدخِل الهِبَة ضمن آليّات قانون المعاملة بالمثل، ويرى في تبادل النّساء أبرز مثال على الهِبَة التبادليّة)، وبيار بورديو، ورينيه جيرار، وموريس غودلييه، وجاك دريدا، وغيرهم كثير. بل إنّ ما طرحه موسّ في عمله حول الهِبَة من أفكار كان وراء نشوء "الحركة المضادّة للنّفعيّة في العلوم الاجتماعيّة" (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales) في فرنسا التي باتت تُصْدِرُ منذ سنة

1981 مجلّة متخصّصة في العلوم الاجتماعيّة تحت إدارة عالم الاجتماع آلان كايي (Alain Caillé) تستلهم نظريّة موسّ في الهِبَة، وقد اتّخذت من لقبه (Mauss) اسماً لها لِتَوَافقه مع فواتح الكلمات المكوّنة لاسم الحركة (M.A.U.S.S).

أمّا الدّافع الثالث لهذه التّرجمة، فهو شخصيّ ويتمثّل في إفادتنا من هذا العمل في دراسة ما اعتبرناه أحد أشكال الهِبَة أو بالأحرى أحد أشكال البوتلاتش الكوني في نسخته العربيّة، ألا وهو المَيْسِر الجاهليّ الذي كانت تمارسه القبائل العربيّة في الجاهليّة شتاءً إذا كان الجَدْبُ وشُحُّ السّماء من خلال تقامر زعمائها على إبِلٍ مُعدّة للغرض يتمّ تفريق مَرابيحَها على المَحَاوِيج والمُعْوِزِين. فعلى غِرَار البوتلاتش الكوني، لم يَعْدَمْ طقس المَيْسر العربي أبعاداً اقتصاديّة واجتماعيّة ودينيّة واضحة، لكنّه كان على وجه الخصوص ذا بُعْد سياسيّ خفيّ يتمثّل في اعتماده آليّة لانتخاب زعماء العشائر على أساس القدرة على السّخاء والتّضحية في سبيل الجماعة منعاً لتلاشيها البيولوجي، أو استلحاقها من قِبَل جماعات أكبر. بل إنّ المَيْسر كان إواليّة سياسيّة واعية مانعة لتوحّد القبائل في جسم سياسيّ واحد، أي مانعة لنُشوء نِصاب مستقّل عن الجماعة يتولّى تصريف الشّأن العامّ (الدّولة). ومن هنا، عمل الإسلام على شجب مؤسّسة المَيْسر وتحريمها واستبدالها تدريجيّاً بمؤسّسة جديدة تَمْتَحُ من القديمة وتتجاوزها نحو تحقيق وحدة القبائل العربيّة سياسيّاً تحت راية دولة واحدة وفي إطار دين واحد موحّد، وهو ما كان موضوع أطروحتنا للدّكتوراه التي استقينا منها كتابنا الذي سيصدر بالتّوازي مع هذا الكتاب تحت عنوان "**من المَيْسِر الجاهليّ إلى الزّكاة الإسلاميّة: قراءة إناسيّة في نشأة الدّولة الإسلاميّة**".

ولعلّه من باب إعطاء الحقوق أصحابها واجب شكر الأخ سالم أحمد الزريقاني على وقوفه وراء مشروع ترجمة أهمّ أعمال مارسيل موسّ باللّغة العربيّة، وهذا الكتاب باكورتها، إغناء للمكتبة العربيّة وتلبية لرغبة عدد كبير من المختصّين العرب في شتّى فروع المعرفة الإنسانيّة والاجتماعيّة وخاصّة عِلْمَيِ الاجتماع والإناسة، آملين أن تصدر بقيّة الأعمال تباعاً، وهي:

الكتاب 1: **مقالة في الهبة** (هذا الكتاب).

الكتاب 2: **كتاب الصلاة** (*La prière*)، وهو أطروحة مارسيل موسّ غير المكتملة للدّكتوراه.

الكتاب 3: **تقنيات الجسد ومقالات في الإناسة**، ويضمّ خمس مقالات:

- تقنيات الجسد (Les techniques du corps).
- الأثر المادي لفكرة الموت على الفرد كما يقترحها المجتمع (Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité) (Australie, Nouvelle-Zélande).
- من مقولات العقل البشري: مفهوم الشخص، مفهوم 'الأنا' (Une catégorie de l'ésprit humain: la notion de personne, celle de "moi")
- القرابات المازحة (Parentés à plaisanteries).
- التعبير الإلزامي عن المشاعر (الطقوس الشفويّة الجنائزيّة الأستراليّة) (L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens).

الكتاب 4: **مقالة في طبيعة القربان ووظيفته**

(*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*).

الكتاب 5: **في سبيل نظرية عامّة للسّحر**

(*Esquisse d'une théorie générale de la magie*).

كما لا يفوتني بخصوص هذا الكتاب الأوّل، شكر زوجتي الأستاذة نجاح قرين لصبرها عليّ طوال أكثر من عام فترة انهماكي في الترجمة هذا الأثر النفيس وتحقيقه. كما أشكر شقيقي الأستاذ عادل الحاج سالم لمُلاحظاته القيّمة التي أفدت منها خلال الترجمة، والأستاذ نبيل العرفاوي لتشجيعه وتجشّمه عناء المراجعة.

وعسى أن يكون لهذا الجهد المتواضع ما أرجوه من نفع، وأن يكون عيناً عربيّة تنفتح على آثار هذا العالِم الفذّ الذي لن تمّحي بصماته عن تاريخ عِلْمَيِ الاجتماع والإناسة: مارسيل موسّ.

الدّكتور محمّد الحاج سالم

تونس العاصمة في 15 سبتمبر 2010

مدخـــل

في العطاء، وخاصّة وُجوب الردّ على الهدايا

تصديـر

هذه بعض المقاطع الشعريّة من "الهافامال" (*Havamál*) إحدى أقدم قصائد "العِدّة" (*Edda*) الإسكندنافيّة[1]، وهي تصلح لتصدير هذا العمل لأنّها تُدخل القارئ مُباشرة وإلى حدّ كبير في جوّ الأفكار والوقائع التي سنتناولها بالدّرس[2].

39 - لم أُصادف أبداً رجُلاً أكثر أرْيَحِيّة

يُنفق عن سَعة في إطعام الضّيف

إلى حدّ يجعل "القبول غير مقبول"

---

(1) يعود الفضل إلى السّيد غوستاف كاسّل (*Gustav Cassel*) الذي أرشدنا إلى هذا النصّ. انظر: كاسّل (غوستاف)، نظريّة الاقتصاد الاجتماعيّ، ليبزيغ، 1918 (التّرجمة الإنكليزيّة، لندن، 1923، ج2، ص345). والعلماء الإسكندنافيّون مُنسجمون مع هذا الطّابع لتاريخهم الوطنيّ.

- Cassel (Gustav), *The Theory of Social Economy*, London: T. F. Unwin, 1923.

توضيح من المُترجم: اطّلع مُوسّ على النّسخة المترجمة إلى الإنكليزيّة من كتاب كاسّل المنشورة في لندن سنة 1923، وقد صدرت النّسخة الأصليّة بالألمانيّة في مدينة ليبزيغ سنة 1918:

- Cassel (Gustav), *Theoretische Sozial*, Leipzig: C. F. Winter, 1918.

وقد عدنا في مراجعة الأبيات المذكورة من قصيدة الهافامال إلى:

- Martin Clarke (D. E.), *The Havamal, with Selections from other Poems in the Edda*, Cambridge, 1923.

(2) نشكر السيّد موريس كاهن (*Maurice Cahen*) على ترجمته هذه المقاطع.

ولا رجُلاً أكثر. . . [النّعت ساقط من النصّ]
من ماله
إلى حدّ كُرْه الردّ على جميله[3].

41 - فلْتَكُن الأسلحة والثّياب
وسيلة مُتعة بين الأصحاب؛
كلّ واحد يعرف بنفسه (بخبراته الخاصّة)
أنّ من يتبادلون الهدايا
هُم الأدْوَم صداقة،
طالما جرت الأمور كما يجب.

42 - كُنْ صديقاً
للصّديق

(3) المقطع غامض، خاصّة مع سقوط النّعت في البيت الرّابع. لكن معناه واضح إذ جرت العادة بإضافة نعت بمعنى السَّخِيّ أو المُنْفِق. والبيت الثّالث كذلك صعب الفهم، فهو حسب ترجمة السيّد كاسّل: **"لا يقبل ما يُهْدَى له"**، بينما يترجمه السيّد كاهن حرفيّاً. وقد كتب إلينا السّيد كاهن: **"العبارة غامضة، والبعض يفهم منها: (ولا يحبّذ قبول ما يُهدى له)، بينما يفهم منها آخرون: (ولا يدعوه قبول الهديّة إلى الردّ بمثلها)، وأنا أميل بالطّبع إلى التّأويل الثّاني"**. إلّا أنّ جهلنا باللّغة النّرويجيّة القديمة لا يمنعنا من تقديم تأويل آخر، فالعبارة تبدو بطبيعة الحال تضميناً لبيت شعريّ قديم شبيه بقولنا **"القبول هو اعتراف"**. فإذا قبلنا بهذا، فإنّ البيت يلمّح إلى الذّهنيّة التي يكون عليها الضّيف والمضيف، أي ما يفترض بنا القيام به تجاه الضّيف من وفادة أو تقديم هدايا كما لو أنّها أشياء لا يُنتظر عليها جزاءً ولا شكوراً، في حين أنّنا نقبل هدايا ضيوفنا، أو ما يردّ به مضيفنا على هدايانا، لأنّها خيرات ولأنّها أيضاً ممّا يقوّي التّعاقد بيننا.
كما يُمكننا أيضاً استخراج ما يبدو تضميناً في هذه المقاطع، أي بعض المعاني الأقدم منها زمنيّاً. فهي جميعاً مطبوعة بطريقة مدهشة وواضحة بنفس الطّابع، ويتمحور كلّ منها حول مضمون تشريعيّ محدّد: **"القبول غير مقبول"** (39)، **"من يتبادلون الهدايا هم الأدوم صداقة"** (41)، **"بادل هديّته بهديّة"** (42)، **"امزج روحك بروحه وبادله الهدايا"** (44)، **"يخاف البخيل دائماً من الهدايا"** (48)، **"الهديّة تنتظر دوماً هديّة مقابلها"** (145)، إلخ. . . إنّها تشكيلة حقيقيّة من أقوال مأثورة محاطة بشروح تغذّيها، وهو ما يجعلنا أمام شكل عتيق للتّشريع، بل إزاء أحد أقدم أشكال الأدب أيضاً.

وبادلْ هديّته بهديّة

وقابلْ ضحكته بضحكة

وغشّه بالنّفاق

44 - وكما لا يخفى عليك، لو كان لك صديق

تثق فيه،

وأردت أن تصون صداقته،

فامزجْ روحك بروحه

وبادلْه الهدايا

ولا تتوانَ عن زيارته.

45 - أمّا إذا كان لك صديق

لا يُؤْمَنُ جانبه،

وأردت تفادي شرّه،

فقلْ له قولاً كريماً

ولا تُبْدِ له ما في نفسك

وبادلْ غشّه بالنّفاق.

46 - وافعل الشّيء نفسه أيضاً

مع من لا تثق فيه؛

وإن كنت في رَيْبٍ من نواياه

فاضحكْ في وجهه

وكلّمه ولو كنت مكرهاً

ولتكنْ هداياك له مثيل هداياه.

48 - للأجواد البواسل

أرغد عيش،

وهم لا يخافون أبداً.
أمّا الجبان، فهو يخاف كلّ شيء؛
مثلما يخاف البخيل دائماً من الهدايا.

وقد لفت السيّد موريس كاهن (*Maurice Cahen*) انتباهنا أيضاً إلى المقطع رقم 145:

145 - إنّ عدم الالتماس (الطّلب من الغير)
أفضل من المُغالاة في تقديم الأضحيات (إلى الآلهة):
فالهديّة تنتظر دوماً هديّة مقابلها،
والامتناع عن تقديم القرابين
أفضل من التّبذير من أجلها.

خطّة العمل

إنّ موضوعنا واضح بذاته. فالتّبادلات والتّعاقدات في الحضارة الإسكندنافيّة، كما في عدد كبير من الحضارات، كانت تتمّ تحت شكل تبادل للهدايا بصفة اختياريّة في الظّاهر، والحال أنّها كانت تتمّ في الواقع بصفة قسريّة، إذ تستلزم كلّ هديّة الردّ عليها بأخرى.

ويدخل عملنا هذا ضمن الدّراسات الموسّعة التي انكببنا عليها منذ سنوات مذ قرّرنا الاهتمام بدراسة نظام القانون التّعاقديّ ونَسَق التّقارض الاقتصاديّ بين مختلف الأجزاء أو الجماعات الفرعيّة المشكّلة للمُجتمعات المسمّاة بدائيّة والمُجتمعات التي يُمكن أن نسمّيها أَرَخِيَّة (*archaiques*). ففي هذه الظّواهر الاجتماعيّة **"الكليّة"** (*totales*) كما نقترح تسميتها، تتبدّى جميع أنواع المؤسّسات دُفعة واحدة وفي نفس الوقت: المؤسّسات الدّينيّة والقانونيّة والأخلاقيّة ـ وهذه في آن سياسيّة وعائليّة ـ مستدعية أشكالاً متميّزة من الإنتاج والاستهلاك، أو بالأحرى من الإقراض والتّوزيع؛ علاوة طبعاً عن ظواهر جماليّة تحيل عليها تلك الوقائع، وظواهر شكليّة (مورفولوجيّة) تتبدّى فيها تلك المؤسّسات.

وقد اخترنا من بين جميع هذه المواضيع المعقّدة، ومن بين هذه الأشياء

الاجتماعيّة المتعدّدة وغير الثّابتة، أن نركّز جهدنا هنا على جانب واحد منها فحسب يتمثّل في تلك السّمة العميقة التي تنفرد بها الهِبَات والمتمثّلة في ما تبدو عليه من طابع طوعيّ، إن جاز التّعبير. فهي تبدو غير مُقيَّدة ودون مقابل في الظّاهر، فيما هي إكراهيّة وذات غايات نفعيّة في الواقع. فمع أنّ تلك الهِبَات كانت تكتسي معظم الأحيان شكل الهديّة الموهوبة بكلّ أريحيّة ولو صوريّاً ومن باب التّظاهر والرّياء الاجتماعيّ، إلّا أنّها كانت في جوهرها تتعلّق بتسديد ديون أو استردادها، وبتحقيق منافع اقتصاديّة. ومع أنّنا سنشير بدقّة إلى مختلف المبادئ التي جعلت أحد الأشكال الضّروريّة للتّبادل، ونعني به تقسيم العمل الاجتماعيّ نفسه، يكتسي مثل هذا الطّابع؛ إلّا أنّنا لن نتعمّق إلّا في دراسة مبدأ منها فحسب: ما هي القاعدة القانونيّة والمنفعيّة في المُجتمعات ذات النّمط المتأخّر أو الأرخيّ التي تُوجب على من يتلقّى الهِبَة الردّ عليها بمثلها؟ ما هي القوّة التي يتضمّنها الشّيء الموهوب، والتي تُوجب على المتلقّي الردّ بالمثل؟

هذه هي المسألة التي سنركّز عليها جهدنا بصفة خاصّة في إطار عامّ يتناول مجمل المسائل الأخرى. وهو ما نأمل أن يُفضي بنا، من خلال إيراد ما يكفي من الوقائع، إلى الإجابة عن هذه المسألة المحدّدة وإبراز الاتّجاه الذي يُمكن سلوكه لإنجاز دراسة متكاملة لبقيّة المسائل الأخرى المرتبطة بها؛ وهو ما سيقود بالضّرورة إلى التعرُّض إلى مسائل جديدة يتعلّق بعضها بتواصل وجود أحد أشكال الأخلاق التعاقديّة، ونقصد به الطّريقة التي يواصل بها القانون العينيّ على أيّامنا ارتباطه بالحقّ الشّخصيّ، بينما تتعلّق المسائل الأخرى بالأشكال والأفكار التي كانت تدير ـ ولو جزئيّاً على الأقلّ ـ عمليّات التّبادل، والتي ما تزال تلعب إلى الآن بصفة جزئيّة نفس الدّور الذي يلعبه مفهوم المنفعة الفرديّة.

وبهذا، سنتمكّن من تحقيق هدف مزدوج، فنصل من جِهة أُولى إلى استنتاجات يُمكن نعتها بالأركيولوجيّة بشأن طبيعة المُبادلات بين البشر في المُجتمعات المحيطة بنا أو التي سبقتنا مباشرة، ونقوم بوصف ما تتضمّنه من ظواهر تبادل وتعاقد، مُبْرِزِين عدم جهلها ظاهرة الأسواق الاقتصاديّة كما زعم البعض ـ لأنّ السّوق ظاهرة بشريّة لم يخْلُ منها أيّ مُجتمع معروف حسب ما نرى ـ، وأنّ الأمر مجرّد اختلاف نظام التّبادل فيها عن نظامنا الحاليّ. كما سنبرز من جِهة ثانية كيفيّة اشتغال السّوق في تلك المُجتمعات قبل وجود التجّار وولادة

أهمّ اختراعاتهم ممثّلاً في النّقود، وسنرى كيف كانت تشتغل السّوق قبل أن يُسبغ التجّار على العقود والبيوعات أوّلاً، ثمّ على النّقود المُعَيَّرة بعد ذلك، تلك الأشكال التي يُمكن وصفها بالحديثة (السّاميّة والهيلينيّة والهيلينستيّة والرّومانيّة)، مبيّنين كيفيّة تفاعل الأخلاق والاقتصاد في هذه المُبادلات.

وبما أنّنا سنشير إلى تواصل اشتغال تلك الأخلاق وذاك الاقتصاد في مُجتمعاتنا [المعاصرة] بصفة ثاوية، أي بصفة ضمنيّة إن جاز التّعبير، وبما أنّنا نعتقد أنّ الأمر يتعلّق هنا بإحدى الرّكائز البشريّة التي أُقيمت عليها مُجتمعاتنا؛ فإنّه ربّما أمكننا استنتاج خُلاصات أخلاقيّة بشأن بعض المعضلات التي تطرحها الأزمة التي يعيشها قانوننا واقتصادنا، لنقف عند هذا الحدّ. ولئن كانت هذه الصّفحة من التّاريخ السّياسيّ والاقتصاديّ ستفضي بنا في نهاية المطاف إلى تناول مسائل قديمة، إلّا أنّ ما تتّسم به من تجدّد يبرّر إعادة طرحها تحت أشكال جديدة[4].

المنهج المتّبع

ولقد توخّينا منهجاً مقارناً دقيقاً. فحصرنا دراستنا، كما اعتدنا دائماً، في مجالات محدّدة ومختارة: بولينيزيا وميلانيزيا والشّمال الغربيّ الأمريكيّ، وبعض

(4) لم نتمكّن من مراجعة كتاب هوغو بُوركهارد: حول مفهوم الهِبَة، إرلنغن، 1899، ص53 وما بعدها.

- Burckhard (Hugo), *Zum Begriff der Schenkung*, Berlin: Erlangen, 1899.

أمّا بخصوص التّشريع الأنكلوسكسوني، فقد كان لبولوك وميتلاند (تاريخ القانون الإنكليزيّ قبل إدوارد الأوّل، كامبريدج، 1898، ج2، ص82) نفس إحساسنا بشأن ما سنحاول بيانه: "*The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease*" [يتّسع لفظ الهديّة ليشمل عدّة معانٍ: البيع والتّبادل والرّهن والإيجار- م]. وانظر كذلك: ص212: "لا توجد هِبَة مجانيّة تستمدّ القوّة من القانون". وانظر أيضاً المبحث الكامل لنويبكر حول البائنة الجرمانيّة: نويبكر (فريدريك كارل)، البائنة في القانون المقارن: عرض، ليبزيغ، 1909، ص65 وما بعدها.

- Pollock (Frederick) & Maitland (Frederic William), *The History of English Law Before the Time of Edward I*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- Neubecker (Friedrich Karl), *Die Mitgift in Rechtsvergleichender Darstellung*, Leipzig, 1909.

منظومات القوانين الكبرى. وبالطّبع، لم نختر من بين المنظومات القانونيّة إلّا تلك التي تسمح الوثائق والعمل الفيلولوجيّ بالنّفاذ من خلالها إلى ضمير المُجتمعات ذاتها إذ الأمر يتعلّق هنا بالمصطلحات والمفاهيم، وهو ما سيسهم في تقليص حقل المقارنات. وأخيراً، خَصَصْنَا كلّ مجال بدراسة مفصّلة للأنظمة التي رأينا ضرورة تناولها نظاماً بعد آخر، لنقوم من ثمّة بدراسة تلك الأنظمة في مجملها؛ وهو ما أبعدنا عن المقارنة الجامدة التي تختلط فيها الأمور وتفقد فيها المؤسّسات خصوصيّاتها المحليّة، كما تفقد فيها الوثائق نكهتها[5].

العطاء: الهِبَة والبُوتْلاتش

وبما أنّ هذا العمل جزء من سلسلة بحوث نتابعها منذ زمن بعيد بمعيّة السيّد جورج دافي (*Georges Davy*) حول الأشكال الأرخيّة للتّعاقد[6]، نرى لِزاماً علينا إيراد ملخّص بشأنها:

لا يبدو مطلقاً أنّه وُجد في زمن قريب منّا أو في المُجتمعات التي نخلط بشأنها فنطلق عليها اسم **المُجتمعات البدائيّة أو الدُّنيا، شيء يشبه ما يُسمّى**

---

(5) إنّ الهوامش وكلّ ما هو ليس مكتوباً بخطّ غليظ غير ضروريّ إلّا للمتخصّصين.

(6) دافي (جورج)، "العُهْدَة: دراسة سوسيولوجيّة لمسألة العقد وتشكّل الرّابطة العقديّة"، **أعمال الحوليّات الاجتماعيّة**، باريس، 1922. وانظر الإشارات البيبليوغرافيّة في: موسّ (مارسيل)، "شكل عتيق للعقد عند التّراقيّين"، **مجلّة الدّراسات الإغريقيّة**، المجلّد 34، 1921. وانظر كذلك: لونوار (ريمون)، "مؤسّسة البُوتْلاتش"، **المجلّة الفلسفيّة**، 1924.

- Davy (Georges), *La Foi jurée : étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel* (Travaux de l'Année Sociologique), Paris : Librairie Félix Alcan, 1922.
- Mauss (Marcel), «Une forme archaïque de contrat chez les Thraces», *Revue des Etudes grecques*, volume 34, 1921.
- Lenoir (Raymond), «L'Institution du Potlatch», *Revue Philosophique*, 1924.

ملاحظة من المترجم: اخترنا ترجمة عبارة "foi jurée" بلفظ "العُهْدَة" الشّائع في فقه المعاملات الإسلاميّ إذ رأينا أنّه الوحيد المؤدّي للمعنى الذي أراده دافي. ففي اللّسان (مادّة عهد): "العُهْدَة: الميثاق واليمين التي تستوثقُ بها ممّن يعاهدُك... تقول: أنا أُعْهِدُك من هذا الأمر أي أُؤَمِّنُك منه أو أنا كَفيلُك... ويقال: عُهْدَتُه على فلان أي ما أُدْرِكَ فيه من دَرَكٍ فإصلاحه عليه".

الاقتصاد الطّبيعيّ[7] الذي يصل الأمر ببعضهم إلى أن يستشهد في وصفه، بشذوذ غريب لكنّه كلاسيكيّ، بنصوص جيمس كوك (*James Cook*)[*م] المتعلّقة بالتّبادل والمقايضة عند أهالي بولينيزيا[8]، والحال أنّ البولينيزيّين سيكونون موضوع دراستنا هذه التي ستظهر مدى ابتعادهم في مجالَي القانون والاقتصاد، عن حالة الطّبيعة.

---

(7) ناقش سوملو (انتقال البضائع في ما قبل التّاريخ، معهد سولفاي للسّوسيولوجيا، بروكسيل- ليبزيغ- باريس، 1909) هذه الوقائع وأعطى لمحة عنها، وبدأ انطلاقاً من الصّفحة 156 في سلوك نفس النّهج الذي سنلتزم به.

- Somlo (Felix), *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Institut Solvay de Sociologie, Brüssel - Leipzig - Paris, 1909.

(*) هو القبطان "جيمس كوك" (1779-1728) James Cook مكتشف (ألم تكن معروفة لأهلها؟) جُزُر نيوزلندا وهاواي بتكليف رسميّ من البحريّة المُلكيّة البريطانيّة، كتب مذكّرات حملاته البحريّة وكانت ملاحظاته في أصل كثير من الخلط بشأن المُجتمعات "البدائيّة" التي زارها. انظر بالخصوص مذكّراته:

- Cook (James), *Captain Cook's Journal*, London: Forgotten Books, 1893.

(8) سبق أن أعطى غريارسون (التّجارة الصّامتة: مساهمة في التّاريخ المبكّر للعلاقات البشريّة، أدنبره، 1903) الحجج الضّروريّة للقطع الباتّ مع هذا الحكم المسبق. كما قام "ماكس موسكوفسكي" (من الحياة الاقتصادية للشّعوب البدائيّة: مع إشارة خاصّة إلى بابوزيا غينيا الجديدة ومنطقة ساكاي في سومطرة، جينا، 1911) بنفس العمل؛ إلّا أنّه يعتبر السّرقة أمراً فطريّاً ويخلط في العُموم بين الحقّ في أخذ الشّيء والسّرقة. ويوجد عرض ممتاز للوقائع عند قبائل الماوري (*Maori*) عند "فون بران" (التّنظيم الاقتصاديّ عند شعب الماوري، ليبزيغ، 1912) حيث يخصّص فصلاً للتّبادل. أمّا أحدث عمل شامل حول اقتصاد الشّعوب المُسمّاة بدائيّة فهو من إنجاز كوبرز (فيلهلم): "نياسة البحث الاقتصاديّ، دراسة تاريخيّة نقديّة"، مجلّة الإنسان، العدد 10 لسنة 1915 (ص611-651) والعدد 11 لسنة 1916 (ص971-1079)؛ وهو عمل جيّد بخصوص عرض المذاهب، وجدليّ بعض الشّيء فيما عدا ذلك.

- Grierson (P.J. Hamilton), *The Silent Trade: A Contribution to the Early History of Human Intercourse*, Edinburgh: William Green & Sons, 1903
- Moszkowski (Max), *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Voelker : unter besonderer Beruecksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakai von Sumatra*, Jena: Gustav Fischer, 1911.
- Von Brun (W.), *Wirtschaftsorganisation der Maori*, Leipzig, 1912.
- Koppers (Wilhelm), «Die Ethnologische Wirtschaftsordnung: Eine historisch-kritische Studie», *Anthropos*, n°10 (pp. 611-651) & n°11 (pp. 971-1079), 1915-1916.

إنّنا لا نلحظ مطلقاً في الاقتصادات والقوانين السّابقة علينا وجود تبادلات بسيطة -إن جاز التّعبير- للأموال والخيرات والمنتوجات أثناء عقد الصّفقات بين الأفراد. فمن جِهة أُولى، نجد أنّ الأمر لا يتعلّق بأفراد بل بجماعات تتقارض فيما بينها وتتبادل المنافع وتعقد الصّفقات[9]؛ فمن يباشر الصّفقات هم أشخاص معنويّون: عشائر وقبائل وعائلات تتجابه وتتعارض إمّا في شكل جماعات تتواجه على نفس السّاحة بصفة مباشرة، أو بواسطة زعمائها، أو بهاتين الطّريقتين في نفس الوقت[10]. أضف إلى ذلك أنّ موضوع التّبادل لا يقتصر على الأموال

(9) لاحظنا منذ أن نشرنا آخر أعمالنا بروز هِبات منظّمة بين القبائل في أستراليا وخاصّة بمناسبة الوفاة، بعد أن كانت منحصرة فحسب بين العشائر والأخويّات. ومن ذلك إقامة قبائل الكاكادو (*Kakadu*) في الإقليم الشّماليّ لاحتفال جنائزيّ ثالث بعد إجراء عمليّة الدّفن الثّانية يباشر خلاله الرّجال ما يشبه التّحقيق الجنائيّ بغرض تحديد المسؤول عن هلاك المتوفّى - افتراضيّاً على الأقلّ - باستخدام السّحر. وعلى عكس ممّا يحدث عادة عند غالبيّة القبائل الأخرى، فإنّه لا وجود لأيّ ممارسة ثأريّة، إذ يكتفي الرّجال بجمع رماحهم وتحديد ما يطلبونه مقابلها. وفي الغد، تُحمل تلك الرّماح إلى قبيلة أخرى كقبيلة الأوموريو (*Umoriu*) مثلاً، وهذه القبيلة تعرف جيّداً ما هو مطلوب منها، إذ تُنشر الرّماح في السّاحة على هيئة رُزَم بحسب مالكيها كي تُوضع الأشياء المطلوبة قبالتها قبل أن تعاد جميعها مع ما يصاحبها من أشياء إلى قبيلة "الكاكادو" (بلدوين سبنسر، **القبائل الأصليّة في الإقليم الشّماليّ لأستراليا**، لندن، 1914، ص247). ويشير السّير بالدوين إلى أنّ هذه الأشياء يُمكن مقايضتها من جديد برماح، وهو ما لا نفهمه جيّداً. وعلى العكس من ذلك، فإنّ السّير بالدوين يجد صعوبة في فهم الصّلة بين هذه المآتم والمُبادلات إذ يضيف : "ليس لدى الأهالي فكرة حولها". ومع ذلك فإنّ الممارسة شديدة الوضوح: إنّها بمعنى من المعاني تركيبة قانونيّة منتظمة عوّضت الأخذ بالثّأر وكانت في أصل السّوق المشتركة بين القبائل. إنّ هذا التّبادل للأشياء هو في نفس الوقت تبادل لضمانات السّلم وللتّضامن وقت الحداد، على غِرار ما درجت على فعله عشائر الأسر المتحالفة بالتّصاهر في أستراليا فيما بينها، مع فارق وحيد يتمثّل في أنّ الممارسة تتمّ هنا على مستوى القبائل.
- Spencer (Baldwin), *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London: Macmillan & Co., 1914.

(10) حتّى إنّ شاعراً متأخّراً مثل بيندار (**الأولمبيّات**، 7، 4) يقول : "ψεανια γαμβρω προπιυων οιχοθευ οιχαδε" [باليونانيّة القديمة في الأصل، وتعريبه: "**مثل هديّة جديرة بالانتقال من عائلة إلى عائلة**" -م]، فهذا المقطع متأثّر بحالة الحقّ التي سنتناولها لاحقاً. فمسائل الهديّة والثّروة والزّواج والشّرف والمكانة والمصاهرة والغذاء الجماعيّ والمشروب الممنوح، بل وحتّى الغيرة التي يستثيرها الزّواج، جميعها ممثّلة بألفاظ بليغة وجديرة بالشّرح.

=

والمُمتلكات، أو المَواعين والعقارات والأشياء النّافعة اقتصاديّاً فحسب، بل هو يشمل في المقام الأوّل المجاملات والولائم والطّقوس والخدمات العسكريّة والنّساء والأطفال والرّقصات، وكذلك المواسم التي لا تُمَثِّل السّوق سوى لحظة من لحظاتها، كما لا يمثّل انتقال الخيرات فيها إلّا واحداً من وجوه التّعبير عن تعاقد أوسع وأكثر ديمومة. وأخيراً، فإنّ هذه الهِبَات وما تستوجبه من ردّ بالمثل، تتّخذ شكلاً طوعيّاً بوصفها هدايا وهِبات، رغم كونها شديدة الإلزاميّة في جوهرها، وهو ما يكسبها طابعاً شبيهاً بما تتّصف به الحروب. وقد اقترحنا تسمية هذا كلّه "**نظام الهِبَات الشّاملة**"، الذي يتجلّى نمطه الأكثر نقاء في حالة التّحالف بين بَطْنَيْن من القبائل الأستراليّة أو الأمريكيّة الشّماليّة عُموماً. ففي هذه الحالة، تتكامل الطّقوس والزّيجات ووراثة الخيرات، وكذلك الارتباطات القانونيّة والمصلحيّة، كما تتكامل الرّتب العسكريّة والكهنوتيّة؛ وهو ما يفرض تكاتف شَطْرَي القبيلة. وكمثال على ذلك، فإنّ الألعاب تُدار بصفة خاصّة من قبل البطون[11]. وتعبّر قبيلتا "**التلِنْجِيت**" (*Tlinkit*) و"**الهَايْدَا**" (*Haïda*) بكلّ قوّة عن هذا الطّابع المميّز لهذه الممارسات بعبارة: "**يُظهر البطنان الاحترام لبعضهما البعض**"[12].

= [ملاحظة من المترجم]: لم يحدّد موسّ النّسخة التي اعتمدها من كتاب بيندار، وقد عُذْنا في المراجعة إلى التّرجمة الفرنسيّة وهي تتضمّن النصّ اليونانيّ أيضاً:

- Pindare, *Odes, tome I: Olympiques*, trduit par: Aimé Puech, Collection des universités de France (Série grecque), Paris: Les Belles Lettres, 1923.

(11) انظر بالخصوص القواعد المتميّزة للعبة الكرة عند قبيلة "أوماها" (*Omaha*): فليتشر (أليس) ولافلاش (فرنسيس)، "قبيلة أوماها"، **التّقرير السّابع والعشرون (1905-1906) لمكتب النّياسة الأميركيّة**، واشنطن، 1911، ص197، ص366.

- Fletcher (Alice) & La Flesche (Francis), «The Omaha Tribe», *27th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1905-1906)*, Washington: Smithsonian Institution, 1911.

(12) لاحظ أوريل كراوزه (**الهنود التلّنْجِيت: نتائج رحلة إلى الشّمال الغربيّ للسّاحل الأميركيّ ومضيق بيرينغ**، جينا، 1885، ص234 وما بعدها) هذا الطّابعَ المميّز للحفلات والطّقوس والتّعاقدات ووصفها دون أن يطلق عليها اسم "**البُوتْلاتش**". كما لاحظ بورسين ("بيان السكّان والموارد في الألاسكا من خلال التّعداد الحادي عشر"، في: **التّعداد العامّ الحادي عشر للولايات المتّحدة لسنة 1889**، المطبعة الحكوميّة، واشنطن، 1900، ص54-66) وكذلك روبرت بورتر (**التّعداد العامّ الحادي عشر للولايات المتّحدة** =

إلّا أنّ هاتين القبيلتين تنفردان، شأنهما في ذلك شأن جميع قبائل الشّمال الغربيّ الأمريكيّ، بشكل مميّز من الهِبات الشّاملة، وهو شكل متطوّر ونادر نسبيّاً اقترحنا تسميته "**البُوتْلاتش**" (*potlatch*) مقتفين في ذلك أثر الكُتّاب الأمريكان الذين شاع عندهم هذا اللّفظ المُقتبَس من لغة قبائل "**الشّينوك**" (*Chinook*) بعد أن أضحى دارجاً في لغة الكلام اليوميّ للبيض وللهنود في جميع أرجاء أمريكا من فانكوفر إلى الألاسكا، وهو يعني أساساً "**أطعم**" و"**استهلك**"[(13)]. وقبائل

= لسنة 1889، المطبعة الحكوميّة، واشنطن، 1900، ص33) أيضاً طابعَ الإجلال المتبادل في "البُوتْلاتش" وقد أشارا إليه بهذا الاسم. وقد يكون السيّد سوانتون أكثر من لاحظ هذا الأمر ("الأوضاع الاجتماعيّة والمعتقدات والصّلات اللّغويّة للهنود التلِنْجِيت"، **التّقرير السّادس والعشرون لمكتب النّياسة الأميركيّة**، واشنطن، 1905، ص345 وما بعدها). وانظر أيضاً ملاحظاتنا في: **الحوليّات الاجتماعيّة**، المجلّد 11، ص207؛ وكذلك في: دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص172.

- Krause (Aurel), *Tlinkit-Indianer: Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestkuste von Amerika und der Beringstrasse*, Jena: Hermann Costenoble, 1885.
- Boursin (Henry), in: «Report on Population and Resources of Alaska at the Eleventh Census of the United States (1889)», *The Bureau of the Census*, Washington: U.S. Government Printing Office, 1900.
- Porter (Robert), «The Eleventh Census of the United States (1889)», *The Bureau of the Census*, Washington: U.S. Government Printing Office, 1900.
- Swanton (John Reed), «Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of The Tlingit Indians», *26th Annual Report of Bureau of American Ethnology*, Washington: Smithsonian Institution, 1905.

(13) انظر: باربو (فيكتور)، "حول معنى لفظ البُوتْلاتش"، **نشريّة الجمعيّة الجغرافيّة في الكيبيك**، 1911؛ دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص162.

- Barbeau (Victor), «Sur le sens du mot potlatch», *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911.

غير أنّ المعنى المقترح لا يبدو لنا أصيلاً. وبالفعل فإنّ بواس يشير إلى أنّ معنى لفظ بُوتْلاتش في لغة قبائل الكُوَاكْيُوتِل (*Kwakiutl*)، وهو محقّ في ذلك إذ هو ليس من لغة قبائل الشّينوك (*Chinook*)، يعني "*Feeder*" أي المُطْعِمُ، وحرفيّاً "*place of being satiated*" أي "المكان الذي نشبع فيه". انظر: بواس (فرانز) وهنت (جورج)، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، بعثة "جيسوب" إلى المحيط الهادي، تقارير المتحف الأميركيّ للتّاريخ الطّبيعيّ، السلسلة الثّانية، ليدن ونيويورك، 1906، المجلّد 10، ص43، رقم 2؛ ج3، ص255، ص517 المفردة: *pol*). ولكنّ المعنيين لكلمة بوتلاتش: الهِبة والطعام، ليسا مُطْلَقين، إذ إنّ الشكل الأساسي للهِبة هنا هو غذائيّ، نظريّاً على الاقلّ. حول هذين المعنيين، انظر ما يلي.

- Boas (Franz) & Hunt (George), Kwakiutl Texts, Second Series, *Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, Leiden: E. J. Brill ltd. & New York: G. E. Stechert & Co., 1906. =

الشّمال الغربيّ الأمريكيّ ثريّة جدّاً، وهي تعيش في الجُزُر وعلى السّواحل أو في المناطق المنحصرة بين الجبال والسّواحل، وتقضي الشّتاء في جوّ احتفاليّ متّصل من المآدب والمواسم والأسواق بعد أن تلتئم في أكبر تجمّع سنويّ على المستوى القبليّ. وفي هذا الإطار، تتنظم كلّ قبيلة بحسب أخويّاتها التّراتبيّة وعُصْباتها السرّيّة التي تندغم غالباً مع الأخويّات التّراتبيّة للعشائر الأخرى، بل ويختلط الحابل بالنّابل: العشائر، والزّيجات، والمُسارّات، وجلسات الكهانة والتعبّد للآلهة الكبرى، والطّواطم والأسلاف سواء كانوا مشتركين بين العشائر أو مخصوصين ببعضها. فالكلّ يمتزج بالكلّ في شبكة معقّدة من الطُّقوس والهِبَات القانونيّة والاقتصاديّة يتمّ من خلالها تثبيت المراتب السّياسيّة في مُجتمع الرّجال داخل كلّ قبيلة وعلى مستوى الأحلاف القبليّة، بل وحتّى أُمميّاً[14]. إلّا أنّ ما يلفت النّظر في ممارسات تلك القبائل، هو هيمنة مبدأ التّنافس والعداء عليها إلى حدّ قد يصل أحياناً إلى اقتتال قد يفضي إلى موت بعض المتصارعين من الزُّعماء والنُّبلاء. كما قد يصل الأمر أيضاً من جِهة أخرى إلى حدّ إتلاف الثّروات المراكمة إتلافاً كاملاً[15] بهدف إزاحة الزّعيم المنافس الذي يمثّل في نفس الوقت شريكاً (هو في العادة الجدّ أو الحَمو أو الصّهر). وبهذا، فإنّ الأمر يتعلّق هنا بهِبَة شاملة، بمعنى مشاركة العشيرة بأكملها في التّعاقد باسم جميع أفرادها

= [ملاحظة من المترجم]: بعثة "*Jesup*" نسبة إلى موريس جيسوب (*Morris Jesup*) مدير المتحف الأميركي للتّاريخ الطّبيعي وقد نظّم هذه البعثة العلميّة الخطيرة بين سنتي 1897 و1902 بهدف دراسة العلاقات الثّقافيّة واللّغويّة والبيولوجيّة بين شعوب مناطق شمال المحيط الهادي في آسيا وأميركا (الألاسكا وسيبيريا). وقد شارك فيها عدد كبير من العلماء من مختلف الاختصاصات وخاصّة علمَي الإناسة والنّياسة، وأثمرت عشرات الدّراسات والبحوث والكتب.

(14) إنّ الجانب التّشريعيّ هو ما قام بدراسته السيّد ليونارد آدم (Leonhard Adam) في مقالاته المنشورة في: مجلّة القانون المقارن، شتوتغارت، سنة 1911 وما بعدها، والمقالة المهداة في نفس المجلّة إلى إدوارد سيلر (*Eduard Seler*) سنة 1920، والسيّد دافي في كتابه (العُهْدَة، م.م.س). ولا يقلّ الجانبان الدّينيّ والاقتصاديّ أهميّة جوهريّة، ولا بدّ من بحثهما بالعمق المطلوب. فالطّابع الدّينيّ للأشخاص المنخرطين في البُوتْلاتش وللأشياء المتبادلة أو المُتْلَفة فيه هو ذات ما تتّصف به التّعاقدات وما يتّصل بها من قيم.
- Adam (Leonhard), in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 1911.

(15) تعبّر قبائل "الهَايْدَا" عن هذا بعبارة: "قتل" الثّروة.

بكلّ ما تملك من أجل كلّ ما تفعله، بواسطة زعيمها[16]. إلّا أنّ الزّعيم يطبع تلك الهِبَة بطابع صراعيّ شديد التميّز، فهي رِبَوِيّة وتفاخريّة من حيث الجوهر وقائمة مبدئيّاً على منافسته النُّبلاء من أجل تثبيت المراتب، وهو ما تستفيد منه عشيرته لاحقاً.

إنّنا نقترح تخصيص اسم **البُوتْلاتش** لهذا النّوع من المؤسّسات التي يُمكننا أن نسمّيها كذلك، بأكثر دقّة وبأقلّ مخاطرة، لكن بصفة أوسع: **الهِبَات الشّاملة من النّمط الصّراعيّ**[*م].

وإلى حدّ الآن، لم نلحظ وجود مثل هذه المؤسّسة إلّا عند قبائل الشّمال الغربيّ الأميركيّ وقسم من الشّمال الأميركيّ[17] وفي ميلانيزيا وبابوازيا[18]. أمّا

---

(16) انظر وثائق "هنت" في: بواس (فرانز) وهنت (جورج)، نياسة **الكُوَاكْيُوتِل**، التّقرير الخامس والثّلاثون لمكتب النّياسة الأميركيّة، واشنطن، 1921، ص1340.

- Boas (Franz) & Hunt (George), *Ethnology of the Kwakiutl*, «35th Annual Report of the Bureau of American Ethnology», Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1921.

ففي هذا الكتاب وصف هامّ للطّريقة التي تقدّم بها العشيرة مساهماتها إلى الزّعيم من أجل البُوتْلاتش، وفيه أيضاً خُطَبٌ طويلة هامّة حول الموضوع. وممّا يقوله الزّعيم بالخصوص: "**لأنّه لن يكون باسمي، فإنّه سيكون باسمكم، ولسوف يَذيع صيتكم بين القبائل حين يُقال إنّكم ساهمتم بأملاككم من أجل البُوتْلاتش**" (ص1342 وما بعدها).

(*) بالفرنسيّة "*prestations totales de type agonistique*"، وللنّعت "*agonistique*" في اللّغة الفرنسيّة عدّة معانٍ متنافذة، فهو يعني كلّ ما يتعلّق بالرّياضة أو بالألعاب الجماعيّة عند اليونان، وهو يعني أيضاً في الكتابات الفلسفيّة كلّ ما يتعلّق بالصّراع، وخاصّة الصّراع من أجل البقاء؛ كما يعني في العلوم الاجتماعيّة كلّ فعل مُنْجَز من خلال صراع. وقد خيّرنا إبراز معنى الصّراع على حساب معنى اللّعب هنا، وإن كان كلاهما حاضراً وبقوّة في البُوتْلاتش كما سيلاحظ القارئ.

(17) يتجاوز مجال البُوتْلاتش بالفعل حدود قبائل الشّمال الغربيّ. ويجب بالخصوص اعتبار الـ"*asking Festival*" [بالإنكليزيّة في الأصل، وترجمتها: **موسم الدّعوات**- م] عند قبائل الإسكيمو في الألاسكا أمراً يتجاوز الاقتباس من القبائل الهنديّة المجاورة. انظر ما سنقوله لاحقاً حول الموضوع.

(18) انظر ملاحظاتنا في: **مجلّة الحوليّات الاجتماعيّة**، المجلّد 11، ص101؛ والمجلّد 12، ص372-374؛ وفي **مجلّة الإناسة** لسنة 1920 (تقارير جلسات المعهد الفرنسيّ للإناسة).

وقد أشار السيّد ريمون لونوار إلى واقعتين واضحتين للبُوتْلاتش في أميركا الجنوبيّة =

في بقيّة مناطق العالم في أفريقيا وبولينيزيا وماليزيا وأميركا الجنوبيّة وبقيّة أميركا الشّماليّة، فيبدو أنّ المُبادلات بين العشائر والعائلات لا تزال قائمة على النّمط الأوّليّ للهِبَة الشّاملة. غير أنّ أبحاثاً أكثر تعمّقاً أبرزت مؤخّراً وجود عدد معتبر من الأشكال الوسيطة بين هذه المُبادلات التّنافسيّة العنيفة المعتمدة إتلاف المُمتلكات على غِرار ما تعرفه قبائل الشّمال الغربيّ الأميركيّ وميلانيزيا، وبين المُبادلات الأقلّ حدّة التي يقتصر فيها التّنافس بين المتعاقدين على تبادل الهدايا فحسب. ولئن كان محور هذا النّوع الأخير من المُبادلات هو التّنافس في تقديم هدايا المناسبات وإقامة الولائم وحفلات الأعراس والاحتفالات البسيطة، فإنّ ذلك لا يمنع الشّعور في قرارة النّفس بوجوب ردّ الاعتبار والـ (*revanchieren*)[19] كما يقول الألمان [الثّأر-م]. وقد سجّلنا وجود هذه الأشكال الوسيطة في العالم الهندو-أوروبيّ العتيق وخاصّة عند التّراقيّين[20][*م].

ولئن كنّا نجد في هذا النّمط من القانون والاقتصاد موضوعات متنوّعة تتضمّن جملة من القواعد والأفكار، فإنّ أهمّ إواليّاته، الرّوحيّة طبعاً، تتمثّل في تلك التي تُجبر المرء على الردّ على الهديّة بمثلها. وبما أنّ الموجب الأخلاقيّ والدّينيّ لهذا الإكراه أوضح ما يكون في بولينيزيا، فإنّنا سنقوم بدراسته بصفة خاصّة حتّى تتبيّن لنا بكلّ وضوح ماهيّةُ القوّة التي تدفع النّاس إلى الردّ على الهدايا المُتقبَّلة بالمثل، والتي تدفعهم عُموماً باتّجاه التقيّد بتنفيذ ما التزموا به واقعيّاً.

= ("الحملات البحريّة: المؤسّسة الاجتماعيّة في ميلانيزيا الغربيّة"، مجلّة الإناسة، المجلّد 34 لسنة 1924).

- Lenoir (Raymond), «Les expéditions maritimes, institution sociale en Mélanésie», *Anthropologie*, volume 34, 1924.

(19) استخدم السيّد تورنوالد هذا اللّفظ. انظر: تورنوالد (ريتشارد)، بحوث حول جُزُر سُليمان وخليج بيسمارك، برلين، 1912، ج3، ص8.

- Thurnwald (Richard), *Forschungen auf den Salomo Inselnund im Bismarckarchipel*, Berlin: Reimer, tome 3, 1912.

(20) مجلّة الدّراسات الإغريقيّة، المجلّد 34 لسنة 1921.

- *Revue des Études grecques*, tome 34, 1921.

(*) التّراقيّون: هم السُّكّان القدماء لمنطقة تراقيا المشتركة بين اليونان وبلغاريا الحاليّتين [م].

الفصل الأوّل

العطايا المُتبادلة ووُجوب ردّها (بولينيزيا)

أوّلاً: الهِبَة الشّاملة، الأموال الرَحِميّة مُقابل الأموال الذّكوريّة

بدا لنا ولفترة طويلة من خلال بحوثنا حول امتدادات نظام العطايا التّعاقديّة، أن لا وجود للبُوتْلاتش في معناه المباشر في بولينيزيا، وأنّ ما تعرفه المُجتمعات البولينيزيّة التي تقترب مؤسّساتها من البُوتْلاتش أكثر من غيرها من المُجتمعات، لم يتجاوز نظام "**الهِبَات الشّاملة**"، أي التّعاقدات الدّائمة بين العشائر التي تجعلها تتقاسم نساءها ورجالها وأطفالها وطقوسها، إلخ. كما بدا لنا أنّ ما سبق أن درسناه من وقائع، خاصّة في سَامُوَا (*Samoa*) وما لاحظناه فيها من ممارسة بارزة للمُبادلات المتعلّقة بالبُسُط المزركشة بين الزّعماء أثناء حفلات الزّفاف، بدا لنا أنّه لا يرقى إلى مستوى البُوتْلاتش[1]. ذلك أنّها تفتقد، على عكس ممّا هو ملاحظ في ميلانيزيا، عناصر المنافسة والإتلاف والصّراع. وفي الواقع، فإنّ عدد الوقائع التي درسناها آنذاك كان ضئيلاً، لذا سنكون هنا أكثر تحفّظاً في أحكامنا.

أوّلاً، يمتدّ نظام العطايا التّعاقديّة في سَامُوَا ليشمل ما هو أكثر من الزّواج، فالهدايا حاضرة عند وقوع الأحداث التّالية: ولادة طفل[2]،

---

(1) قام دافي (**العُهْدَة**، م.م.س، ص140) بدراسة هذه المُبادلات بخصوص الزّواج وصلاته بالتّعاقد، وسنرى أنّ لها امتداداً آخر.

(2) تورنر (جورج)، **تسعة عشر عاماً في بولينيزيا**، لندن، 1861، ص178؛ تورنر (جورج)، **سَامُوَا منذ مائة عام وما قبلها**، لندن، 1884، ص82 وما بعدها؛ ستير (جون بتريج)، =

الختان[3]، المرض[4]، بلوغ فتاة[5]، الشّعائر الجنائزيّة[6]، التّجارة[7]. ثمّ إنّنا نجد عنصرين أساسيّين للبُوتْلاتش - في معناه الحَرْفِيّ - بارزين بوضوح، وهما

= **سَامُوَا القديمة أو حطام السّفينة العائم في المحيط الهادئ**، باباكورا (نيوزيلندا)، 1897، ص175.

- Turner (George), *Nineteen Years in Polynesia*, London: J. Snow, 1861.
- Turner (George), *Samoa: a Hundred Years Ago and Long Before*, London: Macmillan & Co., 1884.
- Stair (John Bettridge), *Old Samoa or Flotsam and Jetsum from the Pacific Ocean*, Papakura (New Zealand), 1897.

(3) كرامر (أوغسطين)، **جزر سَامُوَا: مشروع دراسة مع إيلاء اهتمام خاصّ لسَامُوَا الألمانيّة**، شتوتغارت، 1901، ج2، ص52-63.

- Krämer (Augustin), *Die Samoa-Inseln Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, 2 Bände. Stuttgart 1901.

(4) ستير، **سَامُوَا القديمة**، م.م.س، ص180؛ تورنر، **تسعة عشر عاماً في بولينيزيا**، م.م.س، ص142؛ تورنر، **سَامُوَا**، م.م.س، ص225.

(5) تورنر، **تسعة عشر عاماً في بولينيزيا**، م.م.س، ص184؛ تورنر، **سَامُوَا: قبل مائة عام وما قبلها**، م.م.س، ص91.

(6) ستير، **سَامُوَا القديمة**، م.م.س، ص105؛ تورنر، **سَامُوَا: قبل مائة عام وما قبلها**، م.م.س، ص146.

(7) كرامر، **جزر سَامُوَا**، م.م.س، ج2، ص96، ص363.
تقترب الرّحلة التّجاريّة التي يطلق عليها اسم "مالاغا" *malaga* (تسمّى "والاغا" *walaga* في غينيا الجديدة) بالفعل من البُوتْلاتِش، فهذا الأخير أحد مميّزات الرّحلات البحريّة في الأرخبيل الميلانيزيّ المجاور. ويستخدم كريمر (*Krämer*) لفظ "*Gegengeschenk*" الألمانيّ [ومعناه: مقابل الهديّة- م] لوصف عمليّة مُبادلة الـ"أولوا" *oloa* بالـ"تّونغا" *tonga*، وهو ما سنتناوله لاحقاً. إضافة إلى ذلك، لا يجب الأخذ بمبالغات النّيّاسين الإنكليز من مدرسة ريفرز (*Rivers*) المتابعين للسيّد إليوت سميث (*Elliot Smith*) ولا بمبالغات النّيّاسين الأميركان المتابعين للسيّد بواس (*Boas*) في نظرتهم إلى نظام البُوتْلاتِش الأميركيّ بوصفه مجرّد سلسلة من الاقتباسات، بل علينا إيلاء عمليّة انتقال المؤسّسات ما تستحقّ من أهميّة، وخاصّة في هذه الحالة المتميّزة بوجود تجارة ضخمة متنقّلة منذ أقدم الحقب من جزيرة إلى أخرى ومن ميناء إلى آخر مع ما بين تلك الجزر والموانئ من مسافات شاسعة، وهو ما جعل تلك الجزر تتبادل لا السّلع فحسب، بل وطرق تبادلها أيضاً. وقد كان للسيّد مالينوفسكي في أعماله التي سنشير إليها لاحقاً وجهة نظر محقّة بشأن هذه المسألة. انظر دراسة حول بعض هذه المؤسّسات (الشّمال الغربيّ لميلانيزيا) في: لونوار، **الحملات البحريّة: المؤسّسة الاجتماعيّة في ميلانيزيا الغربيّة**، *Anthropology*، 1 Sep. 1924 م.م.س.

عنصر الشّرف والمكانة والـ"مانا" (*mana*) الذي تتيحه الثّروة[8]، وعنصر الالتزام المطلق بردّ تلك العطايا تحت طائلة فُقدان "المانا"، تلك السّلطة أو الطّلسم المُولّد للثّروة، أي السّلطة ذاتها[9].

فمن جِهة أولى، نجد تورنر يقرّر نفس الشّيء: "**بعد انقضاء حفلات الميلاد، وبعد تقبّل وردّ (الأُلوا) و(التّونغا)، وبعبارة أخرى المُمتلكات الذّكوريّة والمُمتلكات الرَّحِميّة، فإنّ الزّوج وامرأته لا يغدوان أكثر ثراء ممّا كانا عليه، لكنّهما يكونان في غبطة لرؤية ما يعتبرانه شرفاً عظيماً، وهو تلك الأكداس من المُمتلكات المجمّعة بمناسبة ولادة طفلهما**"[10]. ومن جِهة أخرى، فإنّ تلك العطايا يُمكن أن تكون إجباريّة ودائمة ودون مقابل، باستثناء ما توجبه من حقّ للمُعطي. وبهذا، فإنّ الطّفل الذي تأخذه العمّة، ومن ثمّ زوجها أي الخال الرَّحِميّ، كي تقوم بتربيته هو أيضاً "**تونغا**" أي "**ثروة رَحِميّة**"[11]، إذ هو

---

(8) توجد إشارات كثيرة حول التّنافس بين عشائر الماوري خلال الأعياد. انظر مثلاً: سميث (ستيفنسون بيرسي)، "حوادث في تاريخ هوري هوري با (منطقة تي تاكابو) بإقليم خليج هوك"، **مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة**، المجلّد 15، العدد 2، ص87. وانظر كذلك: ن.م.س، ص54، الهامش رقم 4.

- Smith (Stephenson Percy), «Incidents in the History of Horehore Pa, Te Takapau, Hawke's Bay District» (written by: Tanguru Tuhua, translated by: S. Percy Smith), *Journal of the Polynesian Society*, Volume 15, n° 2, University of Auckland, New Zealand, 1906.

(9) يعود السّبب في قولنا بعدم وجود بُوتْلاتش صريح في هذه الحالة إلى انعدام الطّابع الرّبويّ للمقابل الذي يُرَدّ به على الهِبَة. ومع ذلك، وكما سنرى في التّشريع الماوريّ، فإنّ عدم الردّ يجرّ فقدان "المانا" أو "الوجه" كما يقول الصّينيّون، وهو ما يصحّ أيضاً في منطقة "آموا" حيث لا مندوحة من الأخذ والعطاء لذات السّبب.

(10) تورنر، **تسعة عشر عاماً في بولينيزيا**، م.م.س، ص178؛ تورنر، **سَامُوَا: قبل مائة عام وما قبلها**، م.م.س، ص52.

مسألة الإفلاس والشّرف أساسيّة في بُوتْلاتش الشّمال الغربيّ الأميركيّ. انظر مثالاً عند: بورتر، **التّعداد العامّ الحادي عشر للولايات المتّحدة لسنة 1889**، م.م.س، ص34.

(11) يطلق تورنر على الشّاب لفظ "**المتبنّى**" (تورنر، **تسعة عشر عاماً في بولينيزيا**، م.م.س، ص178؛ تورنر، **سَامُوَا: قبل مائة عام وما قبلها**، م.م.س، ص83)، وهو مخطئ في هذا، إذ المقصود بدقّة هو *fosterage* [بالإنكليزيّة في النصّ] أي التّربية أو التّنشئة المتلقّاة خارج الأسرة الوالدة، وهو مانرى فيه ضرباً من العودة إلى الأسرة الرَّحِمِيّة، إذ يتربّى الطّفل عند عمّته، وفي الواقع عند خاله الرَّحِميّ بوصفه زوج العمّة. فيجب ألّا ننسى أنّ =

"القناة التي تواصل المُمتلكات الأُسريّة[12] عبرها الانسياب من أُسرة الطّفل باتّجاه هذه الأُسرة. ومن جِهة أخرى، فإنّ الطّفل هو وسيلة أَبَوَيه [الطّبيعيَّيْن] للحصول على مُمتلكات أجنبيّة (أُلوا) من الأبوين بالتبنّي طالما بقي على قيد الحياة" وهذه التّضحية [بالرّوابط الطّبيعيّة] تسهّل انتظام عمليّة التّداول بين الثّروات الأُسريّة والأجنبيّة". والحاصل أنّ الطّفل، بوصفه ثروة رَحِميّة، هو الوسيلة التي تستبدل بها ثروات الأُسرة الرَحِميّة بثروات الأُسرة الذّكوريّة. ويكفي أن نسجّل أنّ الطّفل يكتسب، من خلال عيشه عند خاله الرَّحِميّ، حقّ العيش بصفة طبيعيّة في بيته وبالتّالي حقّاً عامّاً في مُمتلكاته، حتّى يظهر لنا الشّبه الكبير بين نظام الـ"*fosterage*" [التّربية/التّنشئة- م] هذا، والحقّ العامّ المعترف به لابن الأخت الرَّحِميّ على مُمتلكات خاله في ميلانيزيا[13]. ولا ينقص هذا النّظام سوى مسألة التّنافس والصّراع والإتلاف، كي يغدو بُوتْلاتش.

لكن لنتفحّص لَفْظَيْ "أُلوا" و"تونغا"، ولنركّز على اللّفظ الثّاني. إنّهما يشيران إلى مُمتلكات المرأة التي تساهم بها في تأثيث بيت الزّوجيّة (*paraphernalia*) والمتمثّلة خاصّة في بُسُط [جمع بساط] الزّواج[14] التي تُورِثها فيما بعد لِبَناتِها، وكذلك أدوات الزّينة والطّلسمات التي تحملها معها من بيت والديها إلى بيت الزّوج شرط ردّها لاحقاً[15]؛ وهي في الجملة أصنافٌ شتّى من

= بولينيزيا هي بلد الأبوّة التّصنيفيّة المزدوجة: رَحِميّة وذكوريّة. انظر تعليقنا النّقديّ على مقال إيلسدون بِست ("الاصطلاحات الماوريّة"، **مجلّة معهد الإناسة**، العدد 22 لسنة 1902، ص182-202) في: **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة السّابعة (1902-1903)، ص420؛ وانظر أيضاً ملاحظات إميل دوركهايم في نفس المجلّة، السّنة الخامسة (1900-1901)، ص37.

- Best (Elsdon), «Maori Nomenclature», *Journal of the Anthropology Institute*, n°22, 1902, (pp. 182-202).

(12) تورنر، **تسعة عشر عاماً في بولينيزيا**، م.م.س، ص179؛ تورنر، **سَامُوَا: قبل مائة عام وما قبلها**، م.م.س، ص83.

(13) انظر ملاحظاتنا حول: "(الفاسو) في جُزُر فيجي"، **مجلّة الإناسة**، 1921 (مَحَاضر المعهد الفرنسيّ للإناسة).

(14) كرامر، **جُزُر سَامُوَا**، م.م.س، المفردة "تونغا" *toga*، ج1، ص482؛ ج2، ص90.

(15) ن.م.س، ج2، ص296؛ وانظر: ص90 (*toga = Mitgift*)؛ وانظر أيضاً ص94 بخصوص مُبادلة الـ"**أُلوا**" بالـ"**تونغا**".

الأموال الثّابتة. أمّا الـ"**أُلوا**"[16]، فهي تشير عُموماً إلى المُمتلكات الحَضْريّة للزّوج ومعظمها مَواعين، وهي بالتّالي أموال منقولة أساساً.

وقد غدا نفس اللّفظ يطلق حاليّاً على الأشياء التي يكون مصدرها الرّجال البيض[17]، وهذا بكلّ تأكيد توسيع حديث للمعنى الأصليّ يجعلنا نصرف النّظر عمّا يترجمه تورنر إلى الإنكليزيّة بعبارتَي "**الأُلوا الدّخيلة**" (*Oloa-foreign*) و"**التّونغا الأهليّة**" (*tonga-native*)، فهذا غير دقيق وغير كافٍ إن لم يكن بلا فائدة، لأنّه يثبت أنّ بعض المُمتلكات المُسمّاة "**تونغا**" هي أكثر اتّصالاً بالأرض[18] والعشيرة والأُسرة والفرد ممّا عليه تلك المُسمّاة "**أُلوا**".

---

(16) نفسه، ج1، ص477.

ويشير المعجم السَاموَائيّ-الفرنسي للويس فيوليت بكلّ وضوح إلى أنّ "التّوغا" هي: "ثروات البلد ممثّلة في بُسُط دقيقة الصّنع"، وإلى أنّ "الأُلوا" هي: "الثّروات من قِبَيل المساكن والقوارب والأقمشة والبنادق" (ص194، العمود 2)؛ ويحيل على لفظ (*oa*) بمعنى "ثروات، مُمتلكات تشمل كلّ الموادّ الأجنبيّة". انظر: فيوليت (لويس)، معجم سَامُوَائيّ-فرنسيّ-إنكليزيّ وفرنسيّ-سَامُوَائيّ-انكليزيّ، باريس 1879.

- Violette (Louis), *Dictionnaire Samoan-Français-Anglais & Français-Samoan-Anglais*, Maisonneuve et C^ie^, Paris, 1879.

(17) تورنر، تسعة عشر عاماً في بولينيزيا، م.م.س، ص179، ص186.

ويخلط تريغار (إدوارد)، القاموس المقارن للماوريّة البولينيزيّة، ويلنغتون، نيوزيلاندا، (ص468) بين المُمتلكات التي يطلق عليها اسم "تونغا" وتلك المسمّاة "أنلوا"، وهذا بلا شكّ تقصير منه.

ويصف الأب صمويل إيلّا ("لباس أهالي بولينيزيا"، مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة، م 8، العدد 3 لسنة 1899، ص165) الـ"تونغا" أي البُسُط بقوله: "كانت الثّروة الأساسيّة للأهالي، وكانت تُستخدم قديماً عُمْلَة نقديّة في تبادل المُلكيّة وعمليّات الزّواج والمناسبات التي تستوجب مجاملة خاصّة. وكانت العائلات غالباً ما تحتفظ بها بوصفها heirlooms [بالإنكليزيّة في الأصل] أي مُمتلكات متوارثة ومُمتلكات الشّيوخ وهي أشياء معروفة وعالية القدر بوصفها كانت بحوزة عائلة مشهورة..." (انظر: تورنر، سَامُوَا: قبل مائة عام وما قبلها، م.م.س، ص120). ولجميع هذه العبارات ما يماثلها في ميلانيزيا وأميركا الشّماليّة وفي ثقافتنا الشّعبيّة [الأوروبيّة] كما سنرى لاحقاً.

- Tregear (Edward), *Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, First Edition, Wellington (New Zealand): Lyon & Blair, 1891, p.468.
- Ella (Samuel), «Polynesian Native Clothing», *The Journal of the Polynesian Society*, volume 8, n°3, University of Auckland (New Zealand), 1899, (pp. 165-170).

(18) كرامر، جزر سَامُوَا، م.م.س، ج2، ص90-93.

أمّا إذا وسّعنا حقل المُلاحظة، فإنّ لفظ "**تونغا**" يأخذ في الحال بُعْداً آخر، فهو يردّنا في اللّغات الماوريّة والتّاهيتيّة [لغة أهالي جزيرة تاهيتي] والتّونغانيّة [لغة أهالي جزيرة تونغا] والمانغاروفيّة [لغة أهالي جزيرة منغاروفا] إلى المعنى المباشر لكلّ ما يُملك، ولكلّ ما يجعل المرء غنيّاً أو قويّاً أو ذا مكانة، ولكلّ ما يُمكن مُبادلته أو التّعويض به عن شيء(19). إنّ الأمر يتعلّق هنا حصريّاً بالثّروات، والطّلسمات، والشّعارات، والبُسُط والتّماثيل المقدّسة، بل والتّقاليد والعبادات والطّقوس السّحريّة أحياناً. وهنا نكون أمام ما نسمّيه "**المِلْكيّة-الطّلسم**" التي نَثِقُ في شيوعها في جميع أرجاء العالم المالايو - بولينيزي، بل المحيط الهادي برمّته(20).

ثانياً: روح الشّيء المُعطى (ماوري)

أمّا والحالة هذه، فإنّ من شأن هذه المُلاحظة أن تقودنا إلى تناول أمر آخر على غاية من الأهميّة، وهو ارتباط الـ"**تَاوُونْغَا**" كأشدّ ما يكون الارتباط، على

(19) الفعل في لغة تاهيتي هو: "*tataoa*" بمعنى أعطى شيئاً يملكه، وهو أيضاً: "*faataoa*" بمعنى عوّض، أعطى شيئاً يملكه (انظر: تريغار، **القاموس المقارن للماوريّة البولينيزيّة**، م.م.س، المفردة "تَاوُونْغَا" *taonga*).

وهو في لغة جزيرة الماركيز: *taetae* (انظر: بيار أدولف ليسّون، **البولينيزيّون: أصلهم ولغتهم**، باريس، 1882، ج2، ص232).

- Lesson (Pierre Adolphe), *Les Polynésiens : Leur origine, leur langage*, Paris: Ernest Leroux, 1882.

وانظر أيضاً عبارة "*tiau tae-tae*" بمعنى "**جلب الهدايا**"، "**الهدايا المُقدّمة**"؛ وانظر العبارة نفسها بمعنى "**الهدايا والمُمتلكات المحليّة المنشأ التي تُعطى مقابل الحصول على أشياء أجنبيّة**" عند: ماكس راديغي، **آخر الهَمَج: ذكريات الاحتلال الفرنسيّ لجزر الماركيز 1842-1859**، باريس، 1860، ص157؛ واللّفظ مُشتَق من الجذر "*tahu*" إلخ...

- Radiguet (Max), *Les derniers sauvages : Souvenirs de l'occupation française aux Iles Marquises 1842-1859* (Extrait de *La Revue des Deux-Mondes*), Paris : Hachette, 1860.

(20) انظر: موسّ(مارسيل)، "جذور مفهوم العُمْلَة"، **مجلّة الإناسة**، 1914 (مَحاضر المعهد الفرنسيّ للإناسة). فجميع الوقائع المذكورة في مقالنا هذا تنتمي كلّها إلى هذا المجال باستثناء الوقائع الزّنجيّة والأميركيّة.

- Mauss (Marcel), «Origines de la notion de Monnaie», *Anthropologie*, 1914.

الأقلّ حسب نظريّة القانون والدّين عند قبائل الماوري، بالفرد والعشيرة والأرض. فهي وسيلة تنتقل عبرها "مانا" كلّ منهم أي قوّته السّحريّة والدّينيّة والرّوحيّة. ويشير أحد الأمثال التي سجّلها لنا لحسن الحظّ كلّ من السّير جورج غراي (*Sir George Grey*)[21] وتشارلز دافيس (*Charles Oliver Davis*)[22] إلى الدّعاء بالشّر على من يقبل "التّاوونغا"، وهو ما يؤكّد اشتمالها على تلك القوّة التي يظهر فعلها في حالة عدم احترام حقّ الردّ عليها، وبشكل خاصّ عند عدم احترام وجوب الردّ.

وقد سبق لصديقنا المأسوف عليه روبير هرتز (*Robert Hertz*) أن تنبّه إلى أهميّة هذه الوقائع، رغم لامبالاته الظّاهريّة تجاهها، فقد كتب على هامش إحدى مذكّراته عبارة "إلى دافي وموسّ" وتحتها: "قال كولنصو[23]: **كان عندهم نوع من نظام التّبادل، أو بالأحرى من الهدايا التي يجب الردّ عليها لاحقاً**"، فالأسماك مثلاً تتمّ مُبادلتها بالطّيور المملّحة أو البُسُط[24] بين القبائل بعضها بعضاً أو بين "العائلات الصّديقة دون أيّ نوع من المشارطة".

---

(21) غراي (السّير جورج)، **باقة من أقوال الماوري وأمثالهم**، لندن، 1857، ص103.

- Grey (Sir George), *Collection of Maori Sayings and Proverbs*, London, 1857.

(22) دافيس (تشارلز أوليفر)، **تذكارات ماوريّة**، أوكلاند، 1855، ص21.

- Davis (Charles Oliver), *Maori Mementoes*, Auckland: Williamson & Wilson, 1855.

(23) كولنصو (ويليام)، "حول الأعراق الماوريّة في نيوزيلاندا"، **معاملات معهد نيوزيلاندا**، المجلد الأوّل، ص354.

- Colenso (William), «On the Maori Races of New Zealand», *The Transactions of New-Zealand Institute*, Volume 1, 1868.

(24) تنقسم قبائل نيوزيلندا نظريّاً، حسب ما يقتضيه التّقليد الماوريّ، إلى صيّادين ومزارعين وقنّاصين يفترض أن يقوموا باستمرار بتبادل منتوجاتهم. انظر: بِست (إيلسدون)، "معرفة غابة الماوري: جَرْدٌ بمعارف سُكّان الغابة وبراعتهم في الصّيد وكثير من أساطيرهم وطقوسهم والأعراف والخُرافات المتعلّقة بغابة وحيوانات منطقة تُوهُويْ أو إقليم أُورِي-وِيرَا" (القسم 3)، **معاملات معهد نيوزيلاندا**، المجلّد 42، 1868، ص435.

- Best (Elsdon), «Maori Forest Lore: Being some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as also of many Myths, Rites, Customs, and Superstitions connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District (Part 3), *The Transactions of New-Zealand Institute*, Volume 42, 1868.

إلّا أنّ روبير هرتز كان قد كتب أيضاً ـ وهذا موجود في مذكّراته ـ نصّاً لم يتنبَّه كلانا، أنا وجورج دافي، لأهميّته رغم أنّني كنت على علم مسبق به. ففي حديث أدلى به طاماطي رانايبيري (*Tamati Ranaipiri*)، وهو أحد أمهر المخبرين الماوري ممّن عملوا مع إيلسدون بِست (*Elsdon Best*)، إلى هرتز بخصوص الـ"هاو" أي روح الأشياء وخاصّة روح الغابة والطّرائد التي تحويها، نعثر وبطريق الصّدفة المحض على مفتاح المسألة[25]: **سأتحدّث إليك بشأن الهَاوْ... الهَاوْ ليس الرّيح التي تنفخ. ليس هذا أبداً. إفْتَرِضْ أنّك تملك سلعة محدّدة (تَاوُونْغَا) وأنّك أعطيتني هذه السّلعة؛ إنّك تعطيني إيّاها دون تحديد ثمن لها[26]. نحن لا نتساوم بشأنها. غير أنّني أعطي تلك السّلعة إلى شخص ثالث يقرّر بعد مدّة أن يعطيني شيئاً ما مقابلها (أُوتو *utu*)[27]، لقد أعطاني شيئاً (تَاوُونْغَا). إلّا أنّ هذه التَّاوُونْغَا التي أعطانيها هي روح (هَاوْ) التَّاوُونْغَا التي أخذتُها منك قبل أن أعطيه إيّاها. إنّ التَّاوُونْغَات التي أخذتُها مقابل هذه التَّاوُونْغَات (التي أخذتها منك) لا بدّ من ردّها إليك. وسيكون الاحتفاظ بهذه التَّاوُونْغَات لنفسي سواء كانت مرغوبة (*rawe*) أو مكروهة (*kino*) إجحافاً (تِيكَا *tika*) بحقّك. لا بدّ من أن أعطيكها لأنّها هَاوْ[28] التَّاوُونْغَا التي أعطيتنيها. ولو احتفظتُ بهذه التَّاوُونْغَا**

(25) ن.م.س، ص431 (النصّ الماوريّ)، وانظر ترجمته ص439.

(26) يعني اللّفظ "هاو" (*hau*) على غِرار اللّفظ اللّاتينيّ (*spiritus*) معاً: **الرّيح والرّوح**، ويعني على وجه التّدقيق – على الأقلّ في بعض الحالات–: روح الأشياء الجامدة والنّباتيّة وقدرتها على الفعل. بينما يختصّ لفظ "مانا" بالبشر والأرواح في لغة الماوري، ولا ينطبق على الجمادات إلّا نادراً قياساً باستخدامه في اللّغة الميلانيزيّة.
ملاحظة من المترجم: غنيّ عن البيان هنا تقارب لفظ "الهاو" = الرّيح = الرّوح مع لفظ "هواء" العربي المحيل على الرّيح/الرّائحة/النّسيم/النَّسْمة = الرّوح.

(27) يعني لفظ "**أوتو**" (*utu*) ترضية المطالبين بالدّم، الدّيات، التّعويضات، التّبعات، إلخ. كما يعني أيضاً: الثّمن. إنّه مفهوم مركّب من أبعاد أخلاقيّة وتشريعيّة ودينيّة واقتصاديّة...
ملاحظة من المترجم: وهذا غير بعيد عن معنى "**الأتاوة**" في اللّغة العربيّة أي ما يقتطعه المتسلّط من فائض إنتاج المستضعفين الخاضعين له، ومنه "**الإيتاء**" أي العطاء (إيتاء الزّكاة، إيتاء ذوي القربى، ...).

(28) "**هيهاو**" (*Hehau*) في الأصل. وقد اختصر السيّد إيلسدون بِست جميع العبارات عند ترجمتها، ومع ذلك اقتفيتُ أثره.

الثّانية لنفسي، لأصابني مكروه شديد قد يصل حدّ الموت. هذا هو الهَاوْ، الهَاوْ هو المِلْك الشّخصيّ، الهَاوْ هو التّاوُونْغَات، الهَاوْ هو الغابة. كَالِي إِينَا (يكفي حول هذا الموضوع)".

إنّ هذا النصّ الأساسيّ يستحقّ بعض الشّرح. إنّه نصّ ماوريّ خالص يشوبه ذاك النَّفَس اللّاهوتيّ والتّشريعيّ المُبْهَم، لكن الواضح أحياناً بشكل مذهل، والمُشْبَع بعقائد "بيت الأسرار". وهو لا يُفْصِح إلّا عن أمر غامض: توسّط شخص ثالث.

ولعلّه يكفينا لفهم ما يريده المُشرِّع الماوريّ على الوجه المطلوب أن نقول: **"تتضمّن التّاوُونْغَات وجميع المُمتلكات الشّخصيّة المحضة طاقة روحيّة هي (الهَاوْ). فإذا ما أعطيتني شيئاً ثمّ أعطيته أنا بدوري إلى شخص ثالث، فإنّ هذا الأخير يعطيني شيئاً آخر مقابل ما أَخَذَ منّي مدفوعاً إلى ذلك بـ(هَاوْ) هديّتي، وهو ما يجعلني مُجْبَراً حينها على إعطائك هذا الشّيء لأنّه يجب عليّ أن أردّ إليك ما نتج عن (هَاوْ) ما أعطيتني، أي ما نتج عن تَاوُونْغَا [كَ]".**

وبهذا التّأويل، تغدو الفكرة واضحة، بل تغدو كذلك واحدة من الأفكار المحوريّة في التّشريع الماوريّ. فما يخلق الإلزام الذي تتضمّنه الهديّة المقبولة أو المتبادلة أنّها ليست جماداً: إنّها بضعةٌ من مُعْطِيها حتّى بعد إعطائها، وله حقّ على المنتفع بها على غِرار ما لمالكها من حقّ على سارقها[29]. ذلك أنّ التَّاوُونْغَا ـ وهي في هذا بحقّ **"أهليّة"**[30] مسكونة بـ**"هَاوْ"** غابتها وتُربتها وأرضها، وهذا

(29) حول هذه النّقطة الأخيرة، قام روبير هرتز (*Robert Hertz*) بتجميع عدد كبير من الوقائع ذات الصّلة ضمّنها إحدى فقرات عمله حول الخطيئة والكفّارة. وتثبت تلك الوقائع أنّ معاقبة السّرقة هي التّأثير السّحريّ والدّينيّ للـ"مانا"، أي لتلك القدرة المتضمّنة في الشّيء المسروق والتي يحتفظ بها المالك، علاوة عن أنّ الشّيء المسروق يحاط عادة بتابوهات ويُوسَم بعلامات مِلْكِيّة تشحنه بالـ"**هَاوْ**"، أي بطاقة روحيّة تنتقم للشّيء المسروق وتتسلّط على السّارق وتتلبّسه حتّى تقتله ما لم يرجع المسروق إلى مالكه. وتوجد هذه الوقائع في كتاب هرتز الذي سنقوم بنشره ضمن الفقرات المخصّصة للـ"**هَاوْ**".

(30) يتضمّن عمل روبير هرتز الوثائق التي اعتمدناها هنا بشأن الـ"**ماوُوري**" (*mauri*)، وهي في نفس الوقت طلسمات، وأنصاب حارسة، ومعابد تسكن فيها روح العشيرة "**الهابو**" (*hapu*) أو "مانا" العشيرة، و"**هَاوْ**" أرضها. =

"الهَاوْ" ملازم لكلّ من يضع يده عليها سواء كان مانحها الأوّل أو متقبّلها أو شخصاً ثالثاً، فالأمر سيّان ويشمل كلّ من تنتقل إليه(31).

والحقيقة أنّ "الهَاوْ" لا يَنِي عن الحنين إلى موطنه الأصليّ، إلى حَرَم الغابة وحضن عشيرته ومالكه. فالتّاوُونْغَا أو رُوحها (هَاوْ) ـ وهي ذاتها بمثابة شخص ـ(32) تتعلّق بهذه السّلسلة من المستخدمين إلى حين قيام هؤلاء بالردّ

= أمّا وثائق السيّد إيلسدون، فهي بحاجة إلى أن نعلّق عليها ونناقشها خاصّة تلك المتعلّقة منها بالعبارتين الهامّتين: "*hau whitia*" و"*kai hau*". وتوجد المقاطع الأساسيّة في: بست (إيلسدون)، "التصوّرات الرّوحيّة عند الماوريّ"، **مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة**، ج1، م 9، 1900، ص198؛ ج2، م 10، 1901، ص10 (النصّ باللّغة الماوريّة).

- Best (Elsdon), «Spiritual Concepts of the Maori», *Journal of the Polynesian Society*, University of Auckland (New Zealand),Part1: volume 9, n°1, December 1900, (pp. 173-199); Part 2: volume 10, n°1, March 1901, (pp. 1-20).

ورغم أنّه لا يُمكننا بحثها كما يجب، إلّا أنّنا نقدّم تأويلنا. فالسيّد إيلسدون يترجم عبارة "*hau whitia*" بـ"*averted hau*"، وهي ترجمة تبدو مستقيمة لأنّ خطيئة السّرقة أو التهرّب من خلاص الدَّيْن أو عدم ردّ الهديّة هو حقّاً اختلاس للرّوح (الهَاوْ) كما في حالة رفض عقد صفقة أو تقديم هديّة (يخلط البعض بين هذا الأمر والسّرقة). وبالمقابل، فإنّ عبارة "*kai hau*" سيّئة التّرجمة حين تعتبر مرادفة بسيطة لعبارة "*hau whitia*"، فهي وإن كانت تعني بالفعل "**أكل الرّوح**" وتكون بذلك مرادفة لعبارة "*whanga hau*" (انظر: تريغار، **القاموس المقارن للماوريّة البولينيزيّة**، م.م.س، المفردة *kai* والمفردة *whangai*)، إلّا أنّ هذا التّرادف ليس بسيطاً لأنّ الهديّة المثاليّة هي الطّعام "كابي" (*kai*) واللّفظ يومئ إلى مسألة تناول القُربان الجماعيّ وإلى إثم إبقائه دَيْنًا في رقابنا. هذا علاوة عن انتماء لفظ "**هَاوْ**" نفسه إلى دائرة المعاني ذاتها، إذ يعني: "**هديّة ردّ للجميل**" (هربرت ويليام ويليامز، **قاموس اللّغة الماوريّة**، لندن 1917، ص23).

- Williams (Herbert William), *A Dictionary of the Maori Language*, 5th Edition, London: Wellington, 1917

(31) نلفت الانتباه أيضاً إلى العبارة الشّائعة "*kai-hau-kai*" وهي تعني في لغة الماوري: "الردّ على ما تهبه قبيلة لقبيلتنا من طعام"، كما تعني أيضاً "احتفال" (انظر: تريغار، القاموس المقارن للماوريّة البولينيزيّة، م.م.س، ص116). وهذا يعني أنّ الهِبَة والاحتفال اللذين يأتيان ردّاً، ما هما في الواقع سوى رُوح الهِبَة الأولى التي تعود إلى نقطة انطلاقها، فهي "**الطّعام الذي هو رُوح الطّعام**". إنّ هذه المؤسّسات والأفكار تمزج بين جميع المبادئ التي تقوم معاجمنا الأوروبيّة على العكس من ذلك ببذل أقصى جهد في سبيل التّمييز بينها.

(32) تبدو **التّاوُونْغَا** بالفعل أشياء مشخصنة مستقلّة عن **الهَاوْ** الذي يشملها بحكم ارتباطها =

عليها بما يوازيها أو بما يفوقها قيمة من حُرِّ مالهم، من تَاوُونْغَا [هُمْ]، من مُمتلكاتهم أو عملهم أو تجارتهم، بما يقيمونه من مآدب وحفلات وما يهبونه من هدايا؛ وهو ما يُعطي هؤلاء المانحين نفوذاً وسلطة على المانح الأوّل الذي يغدو آخر الممنوحين. هذه هي الفكرة الرّئيسة التي تبدو متحكّمة في التّداول الإجباريّ للثّروات والإتاوَى والعطايا في سَامُوَا وزيلندا الجديدة، وهذا ما من شأنه إلقاء أضواء جديدة على نظامين هامّين للظّواهر الاجتماعيّة في بولينيزيا وحتّى خارجها.

فمن جِهة أُولى، يمكّننا هذا الأمر من فهم طبيعة الرّابط الحقوقيّ الذي يخلقه تداول الأشياء، وهو ما سنتناوله لاحقاً حين سنوضّح كيف تستطيع هذه الوقائع المساهمة في بلورة نظريّة عامّة للالتزام. أمّا الآن، فقد بات واضحاً أنّ الارتباط عبر الأحقّيّة في الأشياء وعبر الأشياء ذاتها إنّما هو ارتباط بين

= بمالكها، فهي تحمل أسماء ولا تشمل حسب ما استقاه تريغار من أحد الماوريّين (نفس المصدر السّابق، ص360) إلّا الأصناف التّالية: **البونامو** (*pounamu*) أي الأحجار الكريمة من نوع اليَشْب [*Jade* بالفرنسيّة- م] الممتاز والتي تمثّل مُمتلكات مقدّسة لزعماء العشائر، وغالباً **التِّيكِي** (*tiki*) النّادرة جدّاً والشخصيّة جدّاً والمنقوشة بإتقان شديد؛ ثمّ مختلف أنواع البُسُط التي تحمل اسم **كُورُووَاي** (*korowai*) والمنسوجة بلا شكّ على الطّراز الموجود في سَامُوَا (وهذا هو اللّفظ الوحيد الذي يذكّرنا باللّفظ السَامُوَائيّ **أُولُوَا** والذي ذهبت جهودنا هباء في سبيل البحث عن مرادفه الماوريّ).

وفي إحدى الوثائق الماوريّة يُطْلَق اسم تَاوُونْغَا على **الكَارَاكِيًّا** (*Karakia*)، وهي وصفات سحريّة خاصّة بحاملها عبارة عن طلسمات شخصيّة تُتوارث بين الأُسر. انظر: بِست (إيلسدون)، "ملاحظات حول فنّ الحرب التّي شنّها الماوري في نيوزيلندا"، **مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة**، المجلّد 11، العدد 3، ص127 .

- Best (Elsdon), «Notes on the Art of War as Conducted by the Maori of New Zealand», *Journal of the Polynesian Society*, Volume 11, n°3, University of Auckland, New Zealand, 1902 (pp. 127-162).

[ملاحظة من المترجم]: لم يُعَرِّف موسّ اللّفظ "تِيكِي" (*tiki*)، وهو ما يجعل معناه غامضاً في ذهن القارئ. وقد عُدنا إلى أحد معاجم اللّغة الأقيانوسيّة فوجدناه يعني: **الوَثَن، التّمثال** (*statue, idole*). انظر: موسبلاخ (بونيفاس)، **معجم أقيانوسيّ فرنسيّ وفرنسيّ أقيانوسيّ للهجات المنطوقة في جزر الماركيز وسندويتش وغامبيي، إلخ...**، باريس، 1843، ص141 (المفردة *Tiki*).

- Mosblech (Boniface): *Vocabulaire océanien-français et français-océanien des dialectes parlés aux îles Marquises, Sandwich, Gambier, etc...*, Paris: Jules Renouard & Cie., 1843.

الأرواح، ذلك أنّ للشّيء في ذاته رُوحاً، أو هو جزء من الرّوح. ومن هنا، فأنت تُهدي بِضْعَة منك حين تُهدي شيئاً تملكه.

ومن جِهة ثانية، يمكّننا هذا الأمر أيضاً من فهم أعمق لطبيعة التّبادل عبر الهدايا ذاتها، ولكلّ ما نسمّيه **"الهِبَات الشّاملة"**، ومن ضمنها البُوتْلاتش. فنظام الأفكار هذا يتيح لنا أن نفهم بوضوح وبصفة منطقيّة أنّه يجب علينا إرجاع ما يمثّل بعضاً من طبيعة الآخرين وماهيّتهم. فتلقِّينا شيئاً من صاحبه يتضمّن أخذ بِضْعَة من جوهره الرّوحيّ، بِضْعَة من روحه. وبالمقابل، يتضمّن احتفاظنا بالشّيء المُتلقَّى خطراً مميتاً علينا، وهذا ليس بسبب كون ذلك من باب الحرام فحسب، بل لأنّ ذلك الشّيء، ذاك الجوهرُ، ذاك الطّعامُ[33]، تلك الأموالُ الثّابتةُ أو المنقولةُ، أُولاءِ النّساءُ وأولئك الأولادُ، تلك الشّعائرُ أو القرابينُ الجماعيّة، كلّ ذلك يتيح لصاحبه تسلُّطاً سحريّاً ودينيّاً علينا، وهو أمر لا يتعلّق بالأخلاق فحسب، بل بالتسلّط الجسديّ والرّوحيّ بالدّرجة الأولى.

وختاماً، فإنّ الشّيء المُعْطَى ليس جَماداً. إنّه حيٌّ وفذٌّ في الغالب، وهو ينزع إلى الرّجوع إلى ما يسمّيه روبير هرتز **"الموطن الأصليّ"** أو إلى توليد مثيل له يعوّض العشيرة والأرض عنه.

ثالثاً: موضوعات أُخرى: وُجوب العطاء ووُجوب التقبُّل

وما علينا الآن، لكي نفهم تماماً مؤسّسة الهِبَة الشّاملة والبُوتْلاتش، سوى إيجاد تفسير للّحظتين المكمّلتين لها. ذلك أنّ الهِبَة الشّاملة لا تتضمّن وجوب الردّ على الهدايا المتقبَّلة فحسب، بل تقتضي أيضاً أمرين آخرين مهمّين: وجوب العطاء من جِهة، ووجوب التقبُّل من جِهة أُخرى. ولسوف تمكّن النظريّة الكاملة لهذه الوجوبات الثّلاثة، لهذه الموضوعات الثّلاثة ذات المبنى المشترك، من إعطاء تفسير مقنع لهذا الشّكل من التّعاقد بين البولينيزيّين، وهو ما يقتضي منّا إشارة إلى طريقة بحث المسألة.

إنّه من اليسير العثور على عدد كبير من الوقائع المتعلّقة بوجوب تقبّل الهدايا. ذلك أنّ أفراد العشيرة أو أهل البيت أو القافلة أو الضّيوف ليسوا أحراراً

---

(33) بست، معرفة غابة الماوري، م.م.س، ص449.

في طلب الضّيافة[34]، أو رفض الهدايا، أو الامتناع عن المتاجرة[35]، أو رفض التّحالف سواء عن طريق التّصاهر أو عن طريق الدّم؛ حتّى إنّ قبائل الدّاياك (*Dayaks*) طوّرت نظاماً تشريعيّاً وأخلاقيّاً كاملاً حول وجوب عدم التأخرّ عن المشاركة في طعام شاركنا في تحضيره أو شَهِدْنَا طبخه[36].

---

(34) هنا تجد دراسة نَسَق الوقائع التي يدرجها الماوري تحت اسم "احتقار **الطّهُو**" مكانتها. وتوجد أهمّ وثيقة في هذا الخصوص عند: إيلسدون بِست، "**تعليقات حول الميثولوجيا الماوريّة**"، **مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة**، م8، العدد 2 لسنة 1899، ص113.

و"**الطّهو**" (*Tahu*) هو الاسم "**الرّمزيّ**" للطّعام عُموماً، أي تجسيده. وتستخدم عبارة *Kauo e tokahi ia Tahu* ومعناها: "**لا تحتقر الطّهو**" حين يرفض أحدهم الأكل ممّا يُقدَّم له من طعام. إلّا أنّ البحث في هذه الاعتقادات حول الطّعام في بلاد الماوري قد يطوّح بنا بعيداً، ويكفي أن نشير هنا إلى أنّ إله الطّعام أو أُقْنُومَه هذا هو بعينه إله النّبات والسِّلْم المسمّى "**رُونْغُو**" (*Rongo*)، حتّى يتّضح لنا الخيط الرّابط بين هذه الأفكار: **الوفادة، الطّعام، القُربان الجماعيّ، السِّلْم، التّبادل، الشّريعة.**

- Best (Elsdon), «Notes on Maori Mythology», *The Journal of the Polynesian Society*, volume 8, n°2, University of Auckland (New Zealand), June 1899, (pp. 93-121).

[ملاحظة من المترجم]: لفظ "**طَهُو**" (*Tahu*) شبيه مبنى ومعنى بمثيله في اللّغة العربيّة. ففي لسان العرب لابن منظور (مادّة طها): "**طَهَا اللَّحْمَ يَطْهُوهُ ويَطْهاهُ طَهْواً وطُهُوّاً وطُهِيّاً وطِهايَةً وطَهْياً: عالجه بالطَّبْخ أو الشيّ، والاسم الطَّهْيُ**". وبما أنّ الحرف (*U*) ينطق "واواً" أو "ياءً" حسب اللّفظ في جميع اللّغات الأقيانوسيّة، فإنّ اللّفظ "**طهو**" يعني بالضّبط ما يعنيه في العربيّة إذ نجد في قاموس اللّغات الأقيانوسيّة:

Taho = Cuire (**طبخ/ طها**).

Tahu = Cuire, mettre au four (**طها/ طبخ، وضع في الفرن**).

Tahu = Allumer, cuisinier (**أشعل، طاهٍ/ طبّاخ**).

انظر بالخصوص: موسبلاخ، **معجم أُقيانوسيّ فرنسيّ**...، م.م.س، ص101 (المفردة *Tahu*).

وحقيقة احتواء اللّغة الأقيانوسيّة القديمة بمختلف لهجاتها عبر جُزُر المحيط الهادي مفردات شبيهة بما نجده في العربيّة مبنى ومعنى أمر ثابت لدينا وسبق أن أشار إليه عدد من الباحثين، وسيقف القارئ المتنبّه على بعض ذلك في ثنايا هذا الكتاب. ولضيق المجال هنا، سنفرد مسألة التّقارض بين اللّغات البولينيزيّة واللّغة العربيّة ببحث مستقلّ هو حاليّاً قيد الإنجاز.

(35) بِست، **التصوّرات الرّوحيّة عند الماوريّ**، م.م.س، ص198.

(36) هاردلند (أوغست)، **قاموس داياكي-ألماني**، أمستردام، 1859، ج1، ص190 (المفردتان: *irek* ; *indjok*)؛ ص397 (المفردة *pahuni*).

=

ولا يقلّ وجوب العطاء أهميّة عن وجوب التقبُّل، إذ يُمكن أن يؤدّي البحث بشأنه إلى فهم كيفيّة نشوء التّبادل بين البشر. إلّا أنّه لا يُمكننا هنا سوى الإشارة إلى بعض الوقائع المتعلّقة بذلك.

إنّ عدم البذل[37] أو التّهاون في الإكرام هو مثيل الامتناع عن

= - Hardeland (August), *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, Frederik Muller, Amsterdam, 1859.

[ملاحظة من المترجم]: الدّاياكي هي لغة قبائل الدّاياك التي تعيش غرب جزيرة بورنيو الأندونيسيّة.

ويُمكن للبحث المقارن حول هذه المؤسّسات أن يمتدّ ليشمل كلّ المجال الحضاريّ الماليزي والأندونيسي والبولينيزي. ولعلّ الصّعوبة الوحيدة هي في التعرّف على المؤسّسة. وكمثال على ذلك، فإنّ سبنسر سانت جون (*Spencer Saint-John*) يصف تحت مسمّى "التّجارة القسريّة" الطّريقة التي يتلقّى بها الأشراف في دولة بروناي (بورنيو) الأتاوة من "البيسايا" (*Bisayas*) [السّكّان الأصليين- م] إذ يبدأ الأمر بتقديم هدايا من الأقمشة إلى الأهالي الذين يقومون لاحقاً بتسديد ثمنها أضعافاً مضاعفة بفعل الفوائد الفاحشة على امتداد عدّة سنوات (انظر: سبنسر سانت جون، **الحياة في غابات الشّرق الأقصى**، لندن، 1862، ج2، ص42). ويعود الخطأ هنا إلى الماليزيّين المتحضّرين أنفسهم الذين يستغلّون إحدى عادات إخوانهم الأقلّ تحضّراً دون مراعاة أحوالهم. ولن نذكر هنا جميع الوقائع الأندونيسيّة من هذا النّوع، وليكتفِ القارئ بتقريرنا حول كتاب السيّد ألبرتوس كريستيان كرويت (*Albertus Christiaan Kruyt*).

- Saint-John (Spencer), *Life in the Forests of the Far East*, London: Smith Elder & Co, 1862.

[تعقيب من المترجم]: الكتاب المقصود هو: كرويت (ألبرتوس كريستيان)، **التّعاون في وسط جزيرة سيلاب**، أمستردام، 1923.

- Kruyt (Albertus Christiaan), *Koopen in Midden Celebes*, Amsterdam, 1923.

(37) يعتبر التّهاون في استدعاء شخص إلى رقصة الحرب إثماً وخطأً جسيماً يُطلق عليه في الجزيرة الجنوبيّة اسم "**بُوهَا**" (*puha*). انظر: دي كروازيل (هـ ت)، "مختصر تقاليد الجزيرة الجنوبيّة لنيوزيلندا"، **مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة**، م 10، العدد 2 لسنة 1901، ص76 (لاحظ أنّ هذا الكاتب يُعَرِّف لفظ "*tahua*" بأنّه "*gift of food*" أي "**هديّة الطّعام**").

ويشمل طقس الوفادة الماوري دعوة مُلْزِمة للوافد لا يُمكنه رفضها، لكن لا يجب عليه أيضاً التماسها. وبعد قبول الدّعوة، يتوجّه الضّيفَ نحو دار الضّيافة (تختلف باختلاف الطّبقات) دون تدقيق النّظر في جوانب البيت، وعلى المُضِيف إحضار وجبة الطّعام إليه بنفسه والبقاء بجانبه أثناء الأكل، ثمّ يودّع الضّيفَ بتواضع مقدّماً له هديّة زاداً للطّريق (انظر: إدوارد تريغار، **العرق الماوريّ**، وانغانوي: نيوزيلندا، 1904، ص29). وانظر لاحقاً أيضاً طقوس الوِفادة المشابهة لهذا في الهند. =

الأخذ[38]، وهو ما يعدل إعلان الحرب، إذ سيكون معناه رفض التّحالف والقُربان الجماعيّ[39]. ثمّ إنّنا نبذل لأنّنا مُجبرون على ذلك، إذ للممنوح نوع من حقّ المُلكيّة على جميع مُمتلكات المانح[40]، وهو حقّ يعبّر عن نفسه ويتمّ تصوّره بوصفه صلة روحيّة. وعلى هذا، فإنّ المرء في أستراليا يَدِينُ بكلّ محصول

=
- De Croisilles (H.T), «Short Traditions of the South Island of New Zealand», *The Journal of the Polynesian Society*, volume 10, n°2, University of Auckland (New Zealand), June 1901 (p72-77).
- Tregear (Edward), *Maori Race*, Wanganui (New Zealand): Archibald Dudingston Willis, 1904.

(38) في الواقع، تتداخل القاعدتان ببعضهما تداخلاً كلّياً، على غِرار تداخل الهِبات المتضادّة والمتماثلة التي تفرضها تلك القواعد. ويوجد مَثَلٌ يعبّر عن هذا التّداخل يترجمه تايلور بصفة تقريبيّة بعبارة "*When raw it is seen, when cooked, it is taken*" أي: "**من الأفضل أكل طعام قبل نضجه (خوف أن يأتي أجانب) من أن ننتظر نضوجه ونضطرّ لتقاسمه معهم**" (انظرالمثل رقم 60 في: ريتشارد تايلور، "**تي إيكا آ ماوي**" أو **نيوزيلندا القديمة**، لندن، 1855، ص132).
- Taylor (Richard), *Te Ika a Maui or Old New Zealand*, London: Wertheim & Macintosh, 1855, p.132.

(39) رفض الزّعيم "**هَكِيمَارُو**" *Hekemaru* (معناه: **خطأُ مَارُو**) حسب الأسطورة قبول "**الطّعام**" إلّا بعد أن رآه أهل القرية الأجنبيّة واستقبلوه، ولو أنّ رَكْبه مرّ دون أن يلحظه أهل القرية ثمّ أرسلوا يترجّونه وحاشيته الرّجوع إليهم لتقاسم الطّعام لأجابهم بقوله: "**إنّ الطّعام لا يتبع ظهري**" بمعنى أنّ الطّعام المقدّم لـ "**قفاه المقدّس**" (أي بعد أن تجاوز القرية) سيكون مُهلكاً لمن يقدّمه. ومن هنا المثل القائل: **الطّعام لا يتبع ظهر حَكِيَمارُو**" (انظر: تريغار، **العرق الماوريّ**، م.م.س، ص79) .

(40) في قبيلة "**تُوزهُويْ**" (*Turhoe*) استمع السيّد إيلسدون بِست (**تعليقات حول الميثولوجيا الماوريّة**، م.م.س، ص113) إلى شرح المبادئ الأسطوريّة والتّشريعيّة التّالية: "**حين يقرّر زعيم معروف زيارة بلدة ما، فإنّ (مَانَاه تتقدّمه)، وحين يحاول أهل البلدة الصّيد أو القنص في سبيل الغذاء فإنّهم لا يحصلون على أيّ شيء، ذلك أنّ مَانَا الزّعيم التي تقدّمته حوّلت جميع الحيوانات والأسماك إلى كائنات غير مرئيّة، لقد أبعدتهم مَانَا [نَا]**. .. (ويتبع هذا شرح لأسباب هطول الجليد والثّلج و"**الوَايْرِيرِي**" *Whairiri* أي تدنيس الماء، وهي الأمور التي تسبّب القحط).
وفي الواقع، فإنّ هذا الشّرح الذي يعتريه بعض الغموض يصف الحالة التي سيكون عليها "**هَابُو**" الصيّادين [أي رُوحهم- م] إذا ما تقاعس بعضهم عن استقبال زعيم عشيرة أخرى، إذ يرتكبون بذلك "**كَايْبَابَا**" (*kaipapa*) أي إثماً تجاه الطّعام، وهو ما يسبّب تلف المحاصيل ونقص الطّرائد والأسماك، أي ما يمثّل غذاءهم.

صيده لِحَمِيه ولِحَمَاته، حتّى إنّه لا يستطيع تناول أيّ شيء منه في حضورهما خشية أن يتسبّب مجرّد تنفسّهما في تسميم ما يأكله(41). ولقد سبق أن أشرنا إلى حقوقٍ من هذا النّوع تتعلّق بما للتّاوُونْغَا ابن الأخت الرّحميّ في سَامُوَا، وهي حقوق تضاهي تماماً ما لابن الأخت الرّحميّ (*vasu*) في جُزُر فيجي(42).

إنّنا أمام سلسلة من الحقوق والواجبات المتعلّقة بالاستهلاك والردّ، مقابل حقوق وواجبات تتعلّق بالعطاء والتقبّل. غير أنّ هذا الخليط المتماسك من الواجبات المتناظرة والمتضادّة يكفّ عن التّناقض إذا ما اعتبرناه مبدئيّاً مزيجاً من الرّوابط الرّوحيّة بين الأشياء التي تنتمي بدرجة ما إلى مجال الرُّوح، والأفراد والجماعات الذين يتعاملون فيما بينهم بدرجة ما بوصفهم أشياء.

وإنّ جميع هذه المؤسّسات لا تعبّر إلّا عن واقع واحد، عن نظام اجتماعيّ، عن ذهنيّة محدّدة: إنّ الأشياء من طعام ونساء وأطفال وأموال وطلسمات وأرض وعمل وخدمات ووظائف كهنوتيّة ومراتب، هي جميعها موضوع انتقال واسترداد. فكلّ شيء يمضي ويعود وكأنّنا إزاء تبادلٍ دائم بين العشائر والأفراد لمادّة روحيّة تشمل الأشياء والنّاس، متخلّلة المراتب والأجيال والانتماء الجنسيّ.

---

(41) مثلما هو الأمر عند قبائل "الكَايْتِيش" (*Kaitish*) و"الأُنْمَاتْجِيَرا" (*Unmatjera*) و"الأَرُونْتَا" (*Arunta*). انظر: سبنسر (بالدوين) وغيلين (فرانسيس جيمس)، **القبائل الشّماليّة لوسط أستراليا**، نيويورك، 1904، ص610.
- Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), *The Northern Tribes of Central Australia*, The Macmillan Co., New York, 1904.

(42) حول "الفَاسُو" (*vasu*)، انظر خاصّة الوثيقة القديمة: توماس (ويليامز)، **فيجي والفيجيّون**، لندن، 1858، ج 1، ص34.
وانظر بصفة أخصّ: شتايمتز (رودولف سيبالد)، **دراسات نياسيّة حول التطوّر الأوّليّ للعقوبة**، ليبزيغ، 1894، ج 2، ص241 وما بعدها.
ولا يتوافق هذا الحقّ لابن الأخت الرَّحِميّ إلّا مع الشّيوعيّة العائليّة. إلّا أنّه يسمح بتصوّر حقوق أخرى، كحقوق الولاء مثلاً، أو الحقّ في ما نسمّيه عامّة "سرقة مشروعة".
- Thomas (Williams), *Fiji and the Fijians*, London: George Stringer Rowe, 1858.
- Steinmetz (Rudolph Sebald), *Ethnologischen Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leipzig, 1894.

رابعاً: مُلاحظة التَّقْدِمَة الموجّهة إلى البشر و التَّقْدِمَة الموجّهة إلى الآلهة

وتوجد مسألة رابعة تلعب دوراً في اقتصاد التَّقْدِمات وأخلاقيّاتها، وتتمثّل في الهدايا التي يقدّمها البشر إلى الآلهة وإلى الطّبيعة. إنّنا لم نقم بالدّراسة الشّاملة اللّازمة لإبراز أهميّة هذا الأمر، أضف إلى ذلك أنّ ما يتوفّر لدينا من معطيات لا تنتمي كلّها إلى المجالات التي حصرنا فيها بحثنا، كما أنّ طُغْيان البُعْد الأسطوريّ لهذا الموضوع المَشُوب أصلاً بالغموض يَحُول دون استخلاص مفهوم مجرّد بشأنه. ولكلّ هذا، فإنّنا سنقتصر هنا على إيراد بعض الإشارات حول هذا الموضوع.

إنّ البُوتْلاتش[43]، في جميع مُجتمعات الشّمال الشّرقيّ

---

(43) سبق أن اعتبرنا في بحث سابق حفلات الإسكيمو في الألاسكا بمثابة ترتيبة لعناصر مقتبسة من البُوتْلاتش الهنديّ الأميركيّ المحض. انظر: "التغيّرات الموسميّة لمُجتمعات الإسكيمو: دراسة في المورفولوجيا الاجتماعيّة"، **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة التّاسعة (1904-1905)، ص121. إلّا أنّه تمّ بعد كتابتنا هذا المقال التأكّد من وجود البُوتْلاتش والتّهادي عند قبائل الشّوكشي (*Chukchee*) والكورياك (*Koryak*) في سيبيريا على ما سنشير إليه لاحقاً. وعليه، فإنّ الأقرب أن يكون الإسكيمو اقتبسوا البُوتْلاتش من هؤلاء لا من هنود أميركا. وعلاوة عن ذلك، فإنّه لا مندوحة من أخذ فرضيّات السيّد سوفاجو ("لغة الإسكيمو واللّغة الأوراليّة"، **مجلّة جمعيّة الدّراسات الأميركيّة**، المجلّد 16، 1924، ص279-316) الرّائعة والمعقولة حول الأصل الآسيويّ للغات الإسكيمو بعين الاعتبار، فهي مؤيّدة للأفكار الثّابتة لعلماء الآثار والإناسة حول أصول الإسكيمو وحضارتهم. والحاصل أنّ كلّ شيء يثبت أنّ إسكيمو الغرب ليسوا منحطّين بالنّسبة إلى إسكيمو الشّرق والوسط، بل هم بالأحرى أكثر قرباً من النّاحيتين اللّغويّة والعرقيّة من أصل الأرُومة، وهذا ما برهن عليه السيّد ثالبيتزر (*Thalbitzer*). وفي ظلّ هذه الشّروط، لا مندوحة من أن نكون أكثر حزماً وأن نقول بوجود بُوتْلاتش عند إسكيمو الشّرق، وأنّ ذلك البُوتْلاتش موجود عندهم منذ أزمنة قديمة. ومع ذلك، تبقى مسألة الأقنعة، وهي إحدى مميّزات حفلات الغرب ولا يَحُوم أيّ شكّ حول الأصل الهنديّ لبعضها. وأخيراً، فإنّ التّفسيرات بشأن اختفاء بُوتْلاتش الإسكيمو من غرب ووسط أميركا الشّماليّة، تبقى مشوّشة بعض الشّيء، اللّهم إلّا إذا انتقصنا من قدر مُجتمعات إسكيمو الغرب.

- Mauss (Marcel), «Les Variations saisonnières des sociétés Eskimo: Étude de morphologie sociale», *L'Année Sociologique* (Année 9), Paris: Félix Alcan (1904-1905), p.121.
- Sovageot (Aurélien), «Eskimo et ouralien», *Journal de la société des Américanistes de Paris*, t. 16, 1924 (pp.279-316).

لسيبيريا[44] وعند قبائل الإسكيمو المنتشرة شمال الألاسكا[45] وعلى الضفّة الآسيويّة لمضيق بيرينغ، يحدث تأثيراً على النّاس المتنافسين في الكرم وعلى الأشياء التي يتداولونها أو يستهلكونها، كما يمارس تأثيره أيضاً على الأموات الذين يحضرونه من خلال من يمثّلهم من البشر الأحياء، بل ويتجاوز كلّ ذلك ليطال الطّبيعة ذاتها. فتبادل الهدايا بين النّاس يتمّ بوصفهم ممثّلين للأرواح، أي نيابة عنها، وهو ما يدفع أرواح الأسلاف والآلهة والأشياء والحيوانات والطّبيعة كي "تغدق النِّعَم"[46]، فالتّهادي هو ما يُحدث النِّعَم. وقد أحسن السيّدان إدوارد ويليام نيلسون (*Edward William Nelson*)[47] وروبرت بورتر

(44) انظر: بوغوراس (فالديمار)، الشّوكشي، بعثة جيسوب للمحيط الهادي، تقارير المتحف الأميركيّ للتّاريخ الطّبيعيّ، م 44، ليدن ونيويورك، 1907. ويلاحظ أنّ وجوب التّهادي وحسن الوفادة أكثر قسريّة عند قبائل "الشّوكشي" (*Chukchee*) البحريّة منها عند مثيلتها في السّهول (انظر: ن.م.س، فصل: التّنظيم الاجتماعيّ، ص634-637)؛ ويذكر نفس المصدر تحت عنوان "قاعدة التّضحية بحيوان الرنّة": وجوب الدّعوة، حقّ الضّيف في طلب ما يريد، وجوب إكرام الضّيف (ن.م.س، ج2، ص375).

- Bogoras (Waldemar), *The Chukchee*, Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. 44, Leiden: E. J. Brill ltd. & New York: G. E. Stechert & Co., 1907.

(45) وجوب الإكرام خلّة مميّزة للإسكيمو. انظر بحثنا: "التغيّرات الموسميّة لمُجتمعات الإسكيمو"، م.م.س، ص121. ويتضمّن أحد الكتب المنشورة حديثاً عدداً آخر من حكايات الإسكيمو الحاضّة على الكرم: هوكس (إرنست وليم)، إسكيمو اللّابرادور، المطبعة الحكوميّة، المسح الجيولوجيّ، التّقرير رقم 91، السّلسلة الإناسيّة رقم 14، أوتاوا (كندا)، 1916، ص159.

- Hawkes (Ernest William), *The Labrador Eskimos*, Government Printing Bureau, Geological Survey, memoir 91, Anthropological Series, n°14, Ottawa, Canada, 1916, p. 159.

(46) هول (تشارلز فرنسيس)، العيش مع الإسكيمو، لندن، 1864، ج2، ص320.

- Hall (Charles Francis), *Life with the Eskimo*, London: S. Low Son, & Marston, 1864.

وممّا يلفت النّظر هنا أنّنا استقينا هذه العبارة بمناسبة الاطّلاع على بعض الملاحظات بشأن البُوتْلاتش في الألاسكا، لا في إطار ملاحظات متعلّقة بقبائل إسكيمو الوسط التي لا تعرف سوى حفلات الشّتاء المشاعيّة والتّهادي. وهذا ما يبرهن على أنّ الأمر يتجاوز حدود مؤسّسة البُوتْلاتش المحض.

(47) نيلسون (إدوارد ويليام)، "الإسكيمو المتاخمون لمضيق بيرينغ"، التّقرير السّنويّ الثّامن عشر لمكتب النّياسة الأميركيّة، واشنطن، 1900، ص303 وما بعدها. =

(Robert Porter)[48] وصف تلك الاحتفالات وتأثيراتها على الأموات، وعلى الطّرائد والحيتان والأسماك التي يصطادها الإسكيمو، وهي الاحتفالات التي يُطلَق عليها في اللّغة الخاصّة بصيّادي حيوانات الفَرْو الإنكليز في الشّمال الأميركيّ اسمٌ معبِّر هو "طلب المهرجان" (Asking Festival)[49] أو "الدّعوة إلى المهرجان" (Inviting-in Festival)، وهي احتفالات تتجاوز عادة حدود القُرَى الشّتويّة. وقد تمّت الإشارة إلى هذا التّأثير على الطّبيعة أيضاً في أحد الأعمال المنشورة مؤخّراً حول قبائل الإسكيمو[50]. وقد اخترعت قبائل الإسكيمو

= - Nelson (Edward William), «Eskimos about Behring Straits», *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1900.

(48) بورتر، **التّعداد العامّ الحادي عشر للولايات المتّحدة لسنة 1889**، م.م.س، ص 138-141. وانظر بخاصّة: البارون فرديناند فون رانغل، **إحصائيّات وأخبار نياسيّة حول المُمتلكات الرّوسيّة على السّاحل الشّمالي الغربي من أميركا**، سان بطرسبرغ، 1938، ص132.
- Wrangell (Ferdinand von), *Statistische und ethnographische Nachrichten über die Russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika*, St. Petersburg: Karl Ernst von Baer, 1839.

(49) هوكس (إرنست وليم)، **الدّعوة إلى الاحتفال عند إسكيمو الألاسكا**، المطبعة الحكوميّة، المسح الجيولوجيّ، التّقرير رقم 1317، السّلسلة الإناسيّة رقم 3، أوتاوا (كندا) 1916، ص7.
- Hawkes (Ernest William), *The "Inviting-In" Feast of the Alaskan Eskimos*, Memoir 45, Anthropological Series n° 3, Geological Survey n° 1317, Ottawa (Canada): Government Printing Bureau, 1913, p.7.

(50) يورد هوكس وصفاً لأحد تلك الاحتفالات (ن.م.س، ص7، ص9) تنافست فيه قبيلتا "أونالاكليت" (*Unalaklit*) و"ماليميوت" (*Malemiut*). وقد كانت إحدى أبرز مميّزات تلك الاحتفالات، ما يشهده يومها الأوّل من تبادل للهدايا في قالب هزليّ مضحك، فقد كان يحقّ للقبيلة التي تنجح في إضحاك الأخرى من خلال حركات راقصيها أن تطلب منها تنفيذ أيّ شيء تؤمر به، مع تخصيص جوائز قيّمة لأحسن الرّاقصين (ص12-14). إنّنا هنا أمام مثال شديد الوضوح والتفرّد بخصوص التصوّرات الشّعائريّة (لا أعرف أمثلة أخرى عن ذلك إلّا في أستراليا وأميركا) المتعلّقة بمسألة - هي على العكس من ذلك - كثيرة الشّيوع في الميثولوجيا، ونقصد بها مسألة الرّوح الغيورة التّي تتخلّى، حين تضحك، عن الشّيء الذي تمسكه.
ويُختتم طقس "الدّعوة إلى المهرجان" باتّصال "الأنجكوك" السّاحر- الكاهن (*shamane*) بأرواح الأسلاف (*inua*) وهو لابس أقنعتهم، كي يبلغها استمتاع قومه بالرّقص ويطلب منها إرسال الطّرائد. انظر في هذا الخصوص الهدايا المقدّمة لِأُسُود البحر في: جانّس (ديامون)، "حياة الهنود الحمر الإسكيمو"، تقرير البعثة الكنديّة إلى =

الآسيويّة آلة عبارة عن عَجَلَة (دولاب) تُحَمَّل بأصناف شتّى من الأطعمة وتُثَبَّت فوقها سارية يعلوها رأس حيوان فيل البحر، ويتمّ وضع العجلة داخل خيمة الطّقوس مع اخراج السّارية من ثقب في أعلاها بحيث تتجاوز الخيمة، ثمّ يتولّى بعض الرّجال تحريك العجلة الموضوعة داخل الخيمة، فتدور السّارية في نفس اتّجاه حركة الشّمس؛ وهو ما يختزل بالفعل جميع المعاني المراد التّعبير عنها من خلال الاحتفال[51].

كما تظهر نفس تلك التّأثيرات أيضاً عند قبائل "**الشّوكشي**" (*Chukchee*)[52] و"**الكورياك**" (*Koryak*) المُستوطِنة أقصى الشّمال الشّرقي لسيبيريا، فهي تمارس البُوتْلاتش، إلّا أنّ "**الشّوكشي**" سكّان السّاحل البحريّ، شأنهم في ذلك شأن جيرانهم الإسكيمو الآسيويّين من قبيلة "**اليوويت**" (*Yuit*)، أكثر ممارسة لهذه المُبادلات الإجباريّة والطّوعيّة للعطايا والهدايا من خلال "**طقوس الحمد**" (*Thanksgiving Ceremonies*)[53] التي تتكرّر طوال فصل الشّتاء بالتّداول بين بيوت

= القطب الشّمالي (1913-1918)، ج 12 (أ)، أوتاوا، 1922، ص178 رقم 2. وفي هذا المصدر استفاضة في بقيّة الموضوعات الأخرى المتعلّقة بقانون الهديّة. ومن ذلك الإشارة إلى أنّ الزّعيم "نسكوك" *näskuk* لم يكن يحقّ له رفض أيّ هديّة أو طعام مهما كان قليلاً، كي لا تحلّ عليه اللّعنة الأبديّة (ن.م.م، ص9).

وقد كان السيّد هوكس (ن.م.س، ص19) على حقّ حين اعتبر أنّ احتفال قبائل "**الديني**" (*Déné*) بمنطقة "أنفيك" (*Anvik*) الذي وصفه شابمان ("تعليقات حول قبائل ديني بمنطقة أنفيك في الألاسكا"، **المؤتمر العالميّ الخامس عشر للباحثين في الدّراسات الأميركيّة لسنة 1906**، كيبيك، 1907، ج2، ص14-38) مجرّد اقتباس قام به الهنود الحمر من الإسكيمو.

- Jenness (Diamond), «The Life of the Copper Eskimos», *Report of the Canadian Arctic Expedition (1913-1918)*, volume 12 (A), Ottawa (Canada): F.A. Acland, 1922.
- Chapman (John), «Notes on the Tinneh Tribe of Anvik (Alaska)», *Congrès international des américanistes de Québec, 15^e session, 1906*, Québec, 1907, t. 2, (pp. 14-38).

(51) انظر صورة الآلة المذكورة في: بوغوراس، الشّوكشي، م.م.س، ج7 (2)، ص403.

(52) ن.م.س، ص399-401.

(53) يوشلسون (فالديمار)، الكورياك: **الدّين والأساطير**، بعثة جيسوب للمحيط الهادي، تقارير المتحف الأميركيّ للتّاريخ الطّبيعيّ، ليدن ونيويورك، 1908، ج6، ص64.

=- Jochelson (Waldemar), "The Koryak: Religion and Myths", *Jesup North Pacific*

القبيلة بَيْتاً فآخر، ويتمّ خلالها رَمْيُ بقايا القرابين موضوع الولائم في البحر أو ذَرُّها في الرّيح اعتقاداً بأنّها ترحل إلى موطنها الأصليّ حاملة معها طرائد العام المُنصرم، لتعود مجّدداً في العام التالي. وقد أشار السيّد فالديمار يوشلسون (*Waldemar Jochelson*) إلى وجود هذا الصّنف من الاحتفالات عند قبائل الكورياك، إلّا أنّه لم يَحْضر منها سوى احتفال الحوت[54]، وهو ما يُظهِر بجلاء تطوّر نظام الأُضحية عندها[55]. أمّا السيّد فالديمار بوغوراس (*Waldemar Bogoras*)[56]، فقد قارب - وهو محقّ في ذلك - بين هذه الممارسات و"**الكوليادا**" (*Koliada*) الرّوسيّة التي يقوم فيها الأطفال بالتقنّع والانتقال من بيت إلى آخر طالبين الدّقيق والبيض دون أن يجرؤ أيّ كان على الامتناع أو عن ردّهم خائبين، وهذه ممارسة أوروبيّة معروفة[57].

إنّ تماثل هذه التّعاقدات والمُبادلات القائمة بين البشر بعضهم بعضاً، مع تلك المُبرَمة بين البشر والآلهة، يُضيء جانباً كبيراً من نظريّة الأُضحية، إذ يتيح بالدّرجة الأولى فهمها على الوجه المطلوب، وخاصّة في هذه المُجتمعات. فلئن كانت تلك الشّعائر التّعاقديّة والاقتصاديّة تُمَارَس بين بشر غالباً ما يكونون من السّحرة/ الكهنة، إلّا أنّ هؤلاء ليسوا سوى تجسُّدات مقنّعة للأرواح إذ إنّ كلّاً منهم مسكون بالرّوح التي يحمل اسمها. فالبشر لا يتصّرفون في الواقع إلّا بوصفهم ممثّلين للأرواح[58]. ذلك أنّ تلك المُبادلات وتلك التّعاقدات لا تُدخِل

= *Expedition*, Memoirs of the American Museum of Natural History, E. J. Brill, Leiden ltd. & G. E. Stechert & Co., New York, 1908, vol. 6, p. 64.

(54) ن.م.س، ص90.

(55) انظر: ن.م.س، ص 98: "*This for Thee*" [هذه لك- م].

(56) بوغوراس، **الشّوكشي**، م.م.س، ص400.

(57) سنتناول بعض الاستخدامات من هذا النّوع لاحقاً، ويُمكن مراجعة: فريزر (جيمس جورج)، **الغصن الذّهبيّ: دراسة في السّحر والدّين**، ط3، لندن، 1905-1911، ج3، ص78-85، ص91 وما بعدها؛ ج10، ص169 وما بعدها.

- Frazer (James George), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Third edition, MacMillan, London, 1911-1915, t. 3, pp. 78-85, p. 91 sq.; t. x, p. 169 sq.

(58) انظر ما سنقوله لاحقاً حول البُوتْلاتش عند قبائل التلَنْجِيت. ويبدو هذا الطّابع أساسيّاً للبُوتْلاتش في جميع أرجاء الشّمال الغربيّ الأميركيّ، إلّا أنّه قليل الظّهور للعيان نظراً =

في دوّامتها البشر والأشياء فحسب، بل وكذلك الأرواح المرتبطة بها[59]؛ وهذا واضح كأشدّ ما يكون في حالة البُوتْلاتش عند قبائل التلَنْجِيت، وفي أحد نمطَي البُوتْلاتش عند قبائل الهَايْدَا، وفي بُوتْلاتش قبائل الإسكيمو.

ولقد كان تطوّر هذا الأمر طبيعيّاً. فقد كانت الآلهة وأرواح الأموات أُولى الكائنات التي تحتّم على البشر التّعاقد معها، فما من سبب يستدعي حضورها في هذا العالم إلّا التّعاقد مع البشر. وبالفعل، فإنّ الآلهة وأرواح الأموات هي المالك الحقيقيّ لأشياء هذا العالم وخيراته[60]، ومن هنا كان التّبادل معها ضرورة مُلِحّة، وانعدامه أحد أعظم الأخطار. كما كان التّبادل معها أيضاً، ويا للمفارقة، هو الأسهل والأضمن. لقد كان الغرض من القرابين الأُضحويّة بالتّحديد، أن تكون هِبات يتوجّب الردّ عليها، وهو ما نجده في جميع أشكال

= لطُغيان البُعْد الطَّوْطَميّ على الطّقس ممّا يحجب بُعده المؤثّر في الطّبيعة لفائدة ظهور تأثيره على الأرواح. وعلى كلّ، فهذا الطّابع أوضح في البُوتْلاتش الذي يجري بين قبائل الشّوكشي والإسكيمو في جزيرة سان لورانس عند مضيق بيرينغ.

(59) انظر أسطورة حول البُوتْلاتش في: بوغوراس، **أساطير الشّوكشي**، م.م.س، ص14، 2.1، وفيها حوار بين شامانَيْن [مثنّى شامان= السّاحر/الكاهن] يُختم بصراع بينهما يتبادلان على إثره سكّينَيْهما السّحريّين وعقدَيْهما السّحريّين ثمّ يتبادلان رُوحيْهما (مُساعديْهما السّحريّين)، ويتبادلان أخيراً جسدَيْهما (ص15، 1.2). إلّا أنّهما لا ينجحان كما ينبغي في التّحليق في الهواء والهبوط، ذلك أنّهما نسيا أن يتبادلا سِوَارَيْهما وشراب الذُّرة (my guide in motion دليلي في الحركة) (ص16، 1.10)، لكنّ ذلك لا يمنع نجاح مسرحيّتهما. ونلاحظ هنا أنّ جميع الأشياء المتبادلة مساوية في قيمتها الرّوحيّة للرّوح ذاتها، فهي أرواح كذلك.

(60) انظر: يوشلسون، الكورياك: **الدّين والأساطير**، م.م.س، ج6، ص30.

وتؤدّي قبائل الكُوَاكْيُوتِل أغنية رقصة الأرواح في الاحتفالات الشّامانيّة الشّتويّة، وهي تشرح هذا الموضوع، ففيها:

"أيّتها الأرواح!

إنّك ترسلين إلينا كلّ شيء من العالم الآخر، يا من تنزعين من البشر حواسّهم

أيّتها الأرواح القد سمعت أنّنا جوعى،

ما أكثر هِباتك!...".

انظر: بواس (فرانز)، "التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل"، **التّقرير السّنوي للمتحف الوطنيّ الأميركيّ**، واشنطن، 1895، ص483.

- Boas (Franz), «The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians», *U.S National Museum Annual Report*, Washington: Government Printing Office, 1895, (pp. 311-738).

بُوتْلاتش الشّمال الغربيّ الأميركي والشّمال الشّرقيّ الآسيويّ(61). فقتل العبيد، وحرق الزّيوت الفاخرة، وإلقاء النّحاس في البحر، وحتّى تحريق بعض البيوت الفخمة، لا يهدف إلى إظهار القوّة أو التّظاهر بالثّروة أو الترفّع فحسب، بل وكذلك إلى تقديم أُضحيات إلى الآلهة وإلى الأرواح التي تتماهى في الواقع مع تجسيداتها الحيّة، أي مع حاملي ألقابها وحلفائها المطّلعين على الأسرار الخفيّة.

وهنا تظهر أمامنا مسألة أخرى لا تحتاج لهذا الحامل البشريّ وقد تكون قديمة قِدَمَ البُوتْلاتش نفسه، وهي الاعتقاد بأنّه علينا شراء الأشياء من الآلهة التي تعرف كيف تردّ علينا ثمنها. ولعلّه ما من تعبير أمثل عن هذه الفكرة من ذاك الذي نجده عند قبائل "التُّورَاجَا" (*Toradja*) في جزيرة سيلاب (*Célèbes*)[*م] حيث "على المالك أن (يشتري) من الأرواح حقّ القيام ببعض الأشغال في مُلكيّتـ(ـه)، أي في مُلكيّتـ(ها) في الواقع" على ما يذكر ألبرتوس كريستيان كرويت (*Albertus Christiaan Kruyt*)(62)، بل وعليه أيضاً قبل قطع حطبـ(ـه) أو حرث أرضـ(ـه) أو غرس عمود خيمتـ(ـه) أن يدفع ثمن ذلك إلى الآلهة. ولئن بدا مفهوم الشّراء أقلّ تطوّراً في العُرْف المدنيّ والتّجاريّ لقبائل التّوراجا(63)، فإنّ مفهوم الشّراء من الآلهة ومن الأرواح يبدو على العكس من ذلك تماماً، أمراً دائماً وثابتاً.

ويشير السيّد برونسلاو مالينوفسكي (*Bronislaw Malinowski*)، في معرض حديثه عن أشكال التّبادل التي سنتولّى وصفها بعد هذا مباشرة، إلى وقائع مشابهة في جُزُر التروبرياند حيث يتمّ التضرّع إلى إحدى الأرواح الخبيثة (*tauvau*) حين العثور على جُثّتها (أفعى أو سرطان البحر) بتقديم إحدى الفَايْغُويات الثّمينة التي تمثّل في نفس الوقت حلية وتميمة وثروة والمستخدمة في تبادلات الكُولَا، وهي هِبَة من شأنها إحداث مفعول مباشر على رُوح تلك الرُّوح(64). ومن ناحية أخرى، يشهد احتفال المِيلَامِيلَا (*mila-mila*)(65)، وهو بُوتْلاتش مخصّص للترحُّم

(61) انظر: دافي، العُهْدَة، م.م.س، ص201، ص224 وما بعدها.
(*) رابع أكبر جزر إندونيسيا، وهي معروفة أيضاً باسم "سولاويزي" (*Sulawesi*).
(62) كرويت، التّعاون في وسط جزيرة سيلاب، م.م.س، ص163-168، ص158-159.
(63) ن.م.س، ص3-5.
(64) مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص511.
(65) ن.م.س، ص72، ص184.

على الأموات، عرض صنفَي الفَايْغُويا التي تُقدّم إلى الأرواح على منصّة مشابهة للمنصّة المخصّصة للزّعيم: الفَايْغُويات المستخدمة في الكُولَا، وتلك التي يسمّيها السيّد مالينوفسكي لأوّل مرّة(66) "الفَايْغُويات الدّائمة"، وهو ما يحوّل أرواح الأموات إلى أرواح خَيِّرة تأخذ ظلال تلك الأشياء الثّمينة إلى بلاد الأموات(67) لتتنافس حولها هناك كما يتنافس البشر الأحياء في احتفال كُولَا مهيب(68).

كما لاحظ السيّد فريدريك فان أوسّنبروغن (*Frederik Van Ossenbruggen*)، وهو مُنظّر وملاحظ متميّز عاش في عين المكان، سِمةً أُخرى لهذه المؤسّسات(69) تتمثّل في أنّ من بين أهداف الهدايا الموجّهة إلى البشر وإلى الآلهة شراء السّلام من كليهما، وبذلك يتمّ تحييد الأرواح الشرّيرة، وبشكل عامّ إبعاد التأثيرات السيّئة حتّى وإن كُنّا غير مقصودين بها. ذلك أنّ اللّعنة التي يطلقها

(66) ص512 (في الأشياء التي لا تمثّل موضوع تبادل إجباريّ). وانظر: مالينوفسكي (برونسلاو)، "بالوما: أرواح الموتى في جُزُر التروبرياند"، **مجلّة معهد الإناسة المُلكيّة**، المجلد 46، لندن، 1916.

- Malinowski (Bronislaw), «Baloma: the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, volume 46, 1916.

(67) تقصّ الأسطورة الماوريّة المسمّاة "تيكانافا" (*TeKanava*) كيف أخذت الأرواح والحوريّات ظلّ "البونامو" (*pounamu*) من اليَشَب وغيره أي الأشياء المسمّاة "لاونغا" (*laonga*) المعروضة من أجلها (انظر: السّير جورج غراي، **الأساطير والتّقاليد البولينيزيّة العتيقة**، لندن، 1855، ص213). وتوجد أسطورة مماثلة عند قبائل **المانغايا** (*Mangaia*) حول العقود المصنوعة من أقراص الأصداف الحمراء وكيف كانت سبب رضا الجميلة مانابا (*Manapa*)، انظر: جيل (وايات)، **أساطير وأغاني من جنوب المحيط الهادي**، م.م.س، ص257.

- Grey (Sir George), *Polynesian Mythology and Ancient Traditional*, London: Boutledge, 1855.

(68) ص513. ويبالغ السيّد مالينوفسكي بعض الشّيء بخصوص جِدّة هذه الوقائع (ص 510 وما بعدها)، والحال أنّها مماثلة تماماً لتلك الموجودة في البُوتْلاتش عند قبائل التلّنجيت والهَايْدَا.

(69) فان أوسّنبروغن (فريدريك دانيال إدوارد)، "البدائيّة في التّفكير كما هو الحال بالنّسبة لأسماء الجُذَرِيّ المستخدمة في جاوة ومناطق أخرى: مساهمة في النّظريّة الإحيائيّة للتميّز"، في: **مساهمات في لغة وبلاد ومهارات شعوب الهند الشّرقيّة الهولنديّة**، المجلّد 71 لسنة 1916، ليدن (ص1-370)، ص245-246.

- Van Ossenbruggen (Frederik Daniel Eduard), «Het Primitieve Denken zooals dit zich uit voornamelijk in Pokkengebruiken op Java en elders, Bijdrage tot de prae-animistische theorie», *Bijdragen tot de Taal-Land-'en Volkenk. kunde van Nederlandsch-Indië*, volume 71, Leiden, 1916, (pp. 245-246).

المرء ضدّنا تسمح للأرواح الغيورة باختراقنا وقتلنا، كما تسمح للتّأثيرات السيّئة بإطلاق مفاعيلها؛ فظُلم النّاس يجعل مرتكبه ضعيفاً أمام الأرواح والأشياء الكارثيّة. وبهذا أمكن للسيّد فان أوسّنبروغن أن يقدّم تفسيراً لعمليّة إلقاء قطع النّقود على مواكب العرسان في الصّين، وحتّى ثمن شراء العروس؛ وهو ما يمثّل اقتراحاً مثيراً للاهتمام قد يمكّن من استخلاص سلسلة كاملة من الحقائق(70)، بل وحتّى بناء نظريّة وتاريخ للأُضحية/العَقْد. فهذا الأمر يتطلّب وجود مؤسّسات من النّوع الذي نتحدّث عنه، ـ والعكس صحيح أيضاً ـ، وهو يوجدها في أعلى درجات التحقّق، وذلك لأنّ الآلهة المِعْطاءة إنّما هي موجودة لكي تعطينا مقابل ما تتلقّاه منّا أضعافاً مُضاعفة. ولعلّه ليس من قبيل المصادفة المحضة أن تحتفظ لنا النّصوص الدّينيّة بالصّيغتين الرّائعتين للعَقْد: "*do ut des*" في اللّاتينيّة، و"*dadami se, dehi me*" في السّنسكريتيّة(71) [**أعْطِ وَخُذْ**" -م].

---

(70) سبق لإرنست كراولي (الوردة الصّوفيّة: دراسة في الزّواج البدائيّ، نيويورك، 1902، ص386) أن قدّم افتراضاً من هذا النّوع، وهو ما تبيّنه السيّد ويسترمارك وبدأ في البرهنة عليه، إلّا أنّ رؤيته للموضوع لم تكن ثاقبة بسبب مطابقته نظام الهِبات الشّاملة مع النّظام الأكثر تطوّراً منه أي البُوتْلاتش، والحال أنّ جميع هذه المُبادلات وخاصّة تبادل النّساء والزّواج ليست سوى جزء منه. انظر بالخُصوص: ويسترمارك (إدوارد)، **تاريخ الزّواج عند البشر**، لندن، 1891، ج1، ص394 وما بعدها.

- Crawley (Ernest), *The Mystic Rose: a Study of Primitive Marriage*, New York: Macmillan & Co.,1902.
- Westermarck (Edward), *The History of Human Marriage*, Macmillan & Co., London, 1891.

وانظر ما سنقوله لاحقاً حول ضمان العطايا المبذولة للزّوجين من أجل خصوبتهما.

(71) الفاجاسانيي سمحيتا *Vâjasaneyi-samhita*. انظر: هوبير (هنري) وموسّ (مارسيل)، "مقالة في طبيعة الأضحية ووظيفتها"، **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة الثّانية (1898-1899)، ص105.

- Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *l'Année sociologique* (Année 2), Paris: Librairie Félix Alcan, 1898-1899 (pp.29-138).

[ملاحظة من المترجم]: لم يحدّد موسّ النّسخة التي اعتمدها من هذا الكتاب، وهو كتاب في تفسير قسم التّراتيل (سمحيتا *Samhita*) من سفرالأنغام (ريغ-فيدا *Rig-Veda*) من الكتاب الهندوسيّ المقدّس "الفيدا" *Veda* (انظر التّعريف بها لاحقاً)؛ فعدنا إلى مقاله الذي يُحيل عليه فاتّضح اعتماده على الطّبعة التّالية: فيبر (ألبرشت)، =

مُلاحظة أخرى: الصّدقة

في هذه الأثناء، تطوّرت الشّرائع والأديان ليعود البشر مرّة أخرى إلى الظّهور بصورة ممثّلي الآلهة والأموات، هذا إن توقّفوا أصلاً عن أن يكونوا كذلك. وعلى سبيل المثال، نجد عند قبائل **الهاوسا** (*Haoussa*) السّودانيّة أنّ موسم نُضج **"قمح غينيا"** ربّما صادف انتشار الحُمَّيَات؛ وفي هذه الحالة فإنّ الحلّ الوحيد هو التبرّع بقسط من ذلك القمح إلى الفقراء. كما نجد عند نفس قبائل **الهاوسا** (في طرابلس هذه المرّة) أنّ الأطفال (وهذا من العادات المتوسّطيّة والأوروبيّة) يقومون بعد صلاة عيد الأضحى[*م] بالمرور على المنازل صائحين: **"هل يُمكننا الدّخول؟"**، فيجيب أهل الدّار: **"أيّها الأرنب البريّ الطّويل الأذنين**[72]، من أجل عظم نكسب حسنات**"(الفقير سعيد بخدمته الأغنياء) [**م].

= "الفاجاسانيي سمحيتا" في "الماضياندينا" (و"الكنوا-شيا" مع تعليقات "المحضرة")، برلين ولندن، 1852.

- Albrecht Weber (Hrsg.): *The Vajasaneyi-Samhita in the Madhyandina (and the Kanva-Çâ̂ with the Commentary of Mahidhara)*, Berlin: Ferdinand Dümmler/ London: William & Norgate, 1852.

(*) أورد موسّ أنّ ذلك يتمّ إثر ما سمّاه "الصّلاة الكبرى" (*la Grande Prière*) المعروفة باسم (*Baban Salla*)، دون أيّة إيضاحات أخرى. وبالرّجوع إلى أحد كتب تريميرن حول احتفالات **"البوري"** في شمال إفريقيا التي تخصّص فيها زُنوج الهاوسا (الاحتفالات المعروفة باسم **"الزّار"** في مصر والسّودان، وانتشرت في جُزُر البحر الكاريبي وخاصّة هاييتي بعد استيراد العبيد الأفارقة إليها، وفي تونس تحت اسم **"السّطمبالي"**) تبيّن أنّ المقصود هو الاسم الذي يطلق على **"صلاة عيد الأضحى"** في لغة الهاوسا ومعناه **"الصّلاة الكبرى"**.

راجع بالخصوص: تريميرن (آرثر جون نيومن)، **تحريم البوري: الشّياطين ورقصاتهم في غرب وشمال إفريقيا**، لندن، 1914، ص235.

- Tremearne (Arthur John Newman), *The Ban of the Bori: Demons and Demon-dancing in West and North-Africa*, London: Heath Cranton & Ouseley,1914.

(72) تريميرن (آرثر جون نيومن)، **خرافات الهاوسا وعاداتهم: مدخل إلى الثّقافة الشّعبيّة والنّاس**، لندن، 1913، ص55.

- Tremearne (Arthur John Newman), *Haussa Superstitions and Customs: an Introduction to the Folklore and the Folk*, London: John Bale, 1913.

(**) لم نجد في ما أيدينا من مصادر ذكراً لهذا الطّقس في شمال إفريقيا، ولم نفهم بالتّالي معنى التضرّع إلى الأرنب البريّ، إلّا أن يكون في ما نقله موسّ خلط. ونحن نرجّح أن =

إنّ هذه الهِبَات للأطفال وللفقراء تُسْعِد الأموات[73]، وقد تكون هذه الممارسة عند قبائل الهاوسا من أصل إسلاميّ[74] أو من أصل مختلط: إسلاميّ وزنجيّ وأوروبيّ في ذات الوقت، بل وبربريّ [أمازيغيّ] أيضاً.

ومهما كان الأمر، فإنّنا نلحظ هنا كيف يُمكننا إنجاز نظريّة حول الصّدقة. فالصّدقة هي من جِهة أولى ثمرة مفهوم أخلاقيّ للعطيّة والثّروة[75]، كما هي ثمرة لمفهوم التّضحية من جِهة أخرى. ثمّ إنّ السّخاء أمر إجباريّ، ذلك أنّ إلهة الثّأر (*Némésis*)[*م] تثأر للفقراء وللآلهة من فائض النّعيم والثّروة الذي يتمتّع به بعض النّاس، وهذا ما يُوجِب على هؤلاء التخلّص منه: هذا هو المغزى القديم للعطاء قبل أن يتحوّل إلى مبدأ للعدالة. فالآلهة والأرواح توافق على أن تُمْنَح الأنصبة

= تكون العبارة عربيّة صرفاً، ومبناها: "**يا لُوسْ، يا لُوسْ، خُذْ العظامْ وهاتْ الفلوس**"، وهي العبارة التي كانت مستخدمة قديماً في الجنوب التّونسيّ في الطّقس الاستمطاريّ المعروف باسم "**أمّك تانغو**" (ليلحظ القارئ تشابه هذا اللّفظ مع لفظ **تَاوُونْغَا** في اللّغات الأقيانوسيّة). و"**اللّوس**" هو اسم ذكر الأرنب عُموماً أكان بريّاً أو أهليّاً في ليبيا وتونس والجنوب الجزائريّ، وقد يكون أحد رموز الخصب لِما عُرف عن الأرنب من سرعة في التّوالد مرتبطة بانتقال القمر في منازله في السّماء، أي بربّ الخصب عند معظم الأقوام الغابرة.
أمّا بخصوص عبارة "**الفقير سعيد بخدمته الأغنياء**" التي أضافها موسّ بين قوسين لشرح السّياق، فلم نَرَ وجهاً لإدراجها أصلاً، إلّا أن يكون المراد إفهامنا أنّ السّياق يتعلّق بالصّدقة، وهو ما يفهم على كلّ حال ممّا يقوله لاحقاً.

(73) تريميرن، **تحريم البوري...**، م.م.س، ص239.

(74) "**الفقراء ضيوف الله**". انظر: سميث (ويليام روبرتسون)، **قراءات في ديانة السّاميّين**، لندن، 1889، ص283.

- Smith (William Robertson), *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam & Charles Black, 1889.

(75) في مدغشقر، تُروى في قبيلة بيتسيميزاراكا (*Betsimisaraka*) حكاية زعيمين أحدهما مبسوط الكفّ يقسّم أمواله على الفقراء والآخر بخيل يده مغلولة، وكيف أعطى الله الكريم بلا حساب وأتلف ثروة البخيل.
انظر: غرانديديه (ألفريد وغيوم)، **نياسة مدغشقر**، باريس، 1914، ج2، ص67.

- Grandidier (Alfred & Guillaume), *Ethnographie de Madagascar*, Paris: Société d'Editions Géographiques Maritimes et Coloniales, 1914, t. 2.

(*) نمسيس هي إلٰهة الثّأر عند قدماء اليونان، ولا وجود لها بالطّبع في جزر المحيط الهادي، فالاستخدام هنا من باب الاستعارة والمجاز.

المُخَصَّصة لها، تلك التي كان يتمّ إتلافها في قرابين لا منفعة من ورائها، إلى الفقراء والأطفال[76]. إنّنا هنا بصدد رواية الأفكار الأخلاقيّة للشّعوب السّاميّة، فالصّدقة العربيّة[77] شأنها في ذلك شأن "الزَّدَقَا" (*zedaqa*) العبرانيّة هي "**العدالة**" بصفة حصريّة قبل أن تصبح "**عطاء**" للفقراء. بل ويُمكننا أن نعيد عقيدة الإحسان إلى الفقراء والتصدّق إليهم، إلى الفترة المِشنائية وانتصار "**فقراء**" أورشليم، قبل أن تنتشر في أنحاء العالم مع المسيحيّة والإسلام، فتلك الفترة هي التي شهدت تغيّر معنى كلمة "**زَدَقَا**"، إذ لم تكن تعني في التّوراة إعطاء الفقراء.

لكن لنعد إلى موضوعنا الرّئيس، وهو العطاء وواجب الردّ.

إنّ هذه الوثائق وهذه الشّروح لا تمثّل قيمة نياسيّة فحسب، إذ يُمكننا التوسّع في ما تُوفّره من مُعطيات، والتعمّق فيها. وهكذا، يُمكن القول إنّ العناصر الأساسيّة للبُوتْلاتش[78] متوفّرة في بولينيزيا، حتّى وإن غابت فيها

---

(76) حول مفاهيم الصّدقة والكرم والسّخاء، انظر مجموعة الوقائع المذكورة في: ويسترمارك (إدوارد)، **أصل الأفكار الأخلاقيّة وتطوّرها**، لندن، 1906، ج1، الفصل 23.
- Westermarck (Edward), *Origin and Development of Moral Ideas*, London: Macmillan & Co., 1906.

(77) لا تزال للصّدقة على أيّامنا قيمة سحريّة، وهو ما سنشير إليه لاحقاً.

(78) لم نتمكّن من إعادة قراءة كلّ الأدبيّات الخاصّة بهذا الموضوع من جديد. وتوجد أسئلة لا تفرض نفسها إلّا بعد الانتهاء من البحث. إلّا أنّنا لا نشكّ في أنّ قيام الأنّاسين بإعادة تركيب أنساق الوقائع المشتّتة سيمكّن من التعرّف على آثار أخرى هامّة للبُوتْلاتش في بولينيزيا. ومثالاً على ذلك، فإنّ احتفالات عرض الطّعام (**الهاكاري** *Hakari*) في بولينيزيا (انظر: تريغار، **العرق الماوريّ**، م.م.س، ص113) تتضمّن نفس المعروضات ونفس الصّقالات ووأوضاع التّكديس وتوزيع الطّعام التي تتضمّنها احتفالات **الهيكاراي** (*hekarai*) المشابهة لها في الاسم عند الميلانيزيّين في كويتا (*Koita*). انظر: سليغمان (تشارلز غبريال)، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، لندن، 1910، ص141-145. وحول **الهاكاري**، انظر أيضاً: تايلور، **تي إيكا آ ماوي**، م.م.س، ص13؛ وليم (بيتس)، **تقرير حول نيوزيلندا وتشكّل بعثة جمعيّة التّبشير الكنسيّة في شمال الجزيرة وتطوّرها**، 1835، ص139؛ وانظر: تريغار، **القاموس المُقارَن للماوريّة البولينيزيّة**، م.م.س، المفردة: Hakari.

وتحكي أسطورة بولينيزيّة الاحتفال بهاكاري إله الحرب "مارو" (*Maru*). ويلاحظ أنّ ما تتضمّنه من إشادة مهيبة بالممنوحين، مطابق تمام المطابقة لما يتمّ في احتفالات كاليدونيا الجديدة وجُزُر فيجي وغينيا الجديدة (انظر الأسطورة في: غراي، **الأساطير والتّقاليد** =

المؤسّسة الكاملة[79]؛ ومهما كانت الحال، فإنّ التّبادل-الهِبَة هو القاعدة هناك.

= **البولينيزيّة العتيقة**، م.م.س، ص213). وقد حفظت لنا إحدى الأغنيات في نيوزيلندا خطاباً يشكّل "أوموتاوُونْغَا" (*Umutaonga*) أي "فُرن التّاوونغا" من أجل "هيكايرو" (*hikairo*) أي "توزيع الطّعام" سأحاول ترجمة المقطع الثّاني منها قدر المستطاع:

أعطني من هذه الجهة تَاوُونْغَا(تي)
أعطني تَاوُونْغَا(تي) حتّى أضعها أكداساً
أضعها أكداساً نحو الأرض
أضعها أكداساً نحو البحر
أضعها أكداساً نحو الشّرق...
اعطني تَاوُونْغَا(تي)

انظر الأغنية في: السّير جورج غراي، كو نا موتياتيا: **الأساطير والتّقاليد في نيوزيلندا**، 1853، ص132.

ويومئ المقطع الأوّل بلا شكّ إلى تَاوُونْغَا الأحجار. ونحن نلاحظ إلى أيّ مدى يتلازم مفهوم التّاوونغا مع شعيرة احتفال الطّعام. انظر: بارسي (سميث)، "الحروب بين قبائل الشّمال والجنوب في نيوزيلندا في القرن التّاسع عشر"، **مجلّة الجمعيّة البولينيزيّة**، م9، العدد 3 لسنة 1900، ص156 (عبارة "*te whakarau, tauteka*").

- Seligmann (Charles Gabriel), *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910 (pp. 141-145).
- Yeats (William), *An Account of New Zealand and of the Formation and Progress of the Church Missionary Society's Mission in the Northern Island*, London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1835.
- Grey (Sir George), *Ko nga Moteatea, Mythology and Traditions in New-Zealand*, Wellington (New-Zealand): Robert Stokes, 1853.
- Percey (Smith), «Wars of the Northern against the Southern Tribes of New Zealand in the Nineteenth Century» (Part 5), *The Journal of the Polynesian Society*, Volume 9, n°3, September 1900, (pp. 145-168).

(79) مع افتراض عدم وجودها في المُجتمعات البولينيزيّة المعاصرة، فإنّ ذلك لا يمنع أن تكون وجدت في الحضارات والمُجتمعات التي استوعبت البولينيزيّين. كما يحتمل أيضاً أن يكون عرفها البولينيزيّون قبل هجرتهم. وفي الواقع، يوجد سبب معقول لاختفائها في جزء من هذا المجال، وهو التّمرتُب التّام للعشائر في معظم أنحاء الجُزُر وحتّى تمركزها حول سلطة مَلَكِيّة؛ وبهذا يغيب أحد أهمّ شروط البُوتْلاتش ألا وهو عدم استقرار سُلَّم المراتب الذي يهدف تنافس الزّعماء تحديداً إلى ترسيخه مؤقّتاً عبر البُوتْلاتش. أضف إلى ذلك أنّ كثرة آثار البُوتْلاتش (ربّما من الدّرجة الثّانية من التشكّل) عند قبائل الماوري قياساً على ما يوجد في بقيّة الجُزُر، إنّما يعود بالتّحديد إلى عودة بروز الزّعامة فيها مجدّداً والتّنافس بين عشائرها المنفصلة.

وبخصوص إتلاف الثّروات على النّمط الميلانيزيّ أو الأميركيّ في سَامُوَا، انظر: كرامر، =

إلّا أنّ قَصْر إشارتنا بخصوص هذا المبحث التّشريعيّ على قبائل الماوري، أو على سُكّان بولينيزيا عند الاقتضاء، سيكون من باب الادّعاء في العلم. فلنحوّل وجهة موضوعنا، فسيكون بمقدورنا البرهنة، على الأقلّ فيما يخصّ واجب الردّ، على وجود امتداد آخر فِعْليّ له. كما سنشير أيضاً إلى امتدادات الواجبات الأخرى، وسنبرهن على أنّ هذا التّأويل صالح لعدد من المُجتمعات الأخرى.

= جزر سَامُوَا، م.م.س، ج1، ص375؛ وانظر الفهرس، (المفردة: إيفوغا *ifoga*).
ويُمكن أيضاً دراسة المورو (*muru*) أي إتلاف الأموال تكفيراً عن ذنب عند قبائل الماوري من نفس وجهة النّظر هذه. كما يُمكن أيضاً اعتبار العلاقات بين أفراد قبيلة "اللّوهاتني" (*Lohateny*) في مدغشقر وتميّزها بوجوب الاتّجار فيما بينهم مع امكانيّة تبادل الشّتائم وإتلاف مُمتلكات الغير، ترسّبات قديمة للبُوتْلاتش. انظر: غرانديدييه، نياسة مدغشقر، م.م.س، ج2، ص131-133.

الفصل الثّاني

امتداد هذا النّظام
السّخاء، الشّرف، النّقود

أوّلاً: قواعد الكرم (الأَنْدَمَان)(*)

أوّلاً، تُوجد هذه الأعراف أيضاً عند قبائل البيغمي (*les Pygmées*)، وهي أوغل البشر في البدائيّة حسب الأب فيلهلم شميدت (*Wilhelm Schmidt*)[1]. وقد

(*) استقينا هذه الوقائع وكلّ ما سنذكره لاحقاً من أماكن متنوّعة من النّاحية العِرقيّة، ونحن لا نهدف الى استكشاف ما يربط بينها من صِلات. ومن وجهة نظر نياسيّة، ليس هناك أدنى شكّ في وجود حضارة في المحيط الهادي، وهذا ما يفسّر جزئيّاً السّمات المشتركة بين البُوتْلاتش الميلانيزيّ والبُوتْلاتش الأميركيّ، وبين بُوتْلاتش الشّمال الآسيويّ وبُوتْلاتش الشّمال الأميركيّ. لكن من جِهة أخرى، فإنّ بدايات البُوتْلاتش عند قبائل "البيغمي" تبقى أمراً ملغزاً ودون تفسير، ولا يقلّ ما نجده من آثار للبُوتْلاتش الهندو-أوروبيّ غرابة عن ذلك. لذا، فنحن نتحفّظ على جميع الاعتبارات الشّائعة حول هجرة المؤسّسات. أمّا في حالتنا، فإنّه من السّهل جدّاً، ومن الخَطِر جدّاً في ذات الوقت، الحديث عن اقتراض. إلّا أنّ الحديث عن ابتداعات مستقلّة لا يقلّ عن ذلك خطراً. وعلاوةً على ذلك، فإنّ جميع ما نضعه من خرائط للبُوتْلاتش هو نِتاج معارفنا الهزيلة أو جهلنا الحاليّ، بحيث نظنّ أنّه يكفينا راهناً إظهار طبيعة إحدى المسائل الحقوقيّة وبيان توزّعها على نطاق واسع؛ تاركين مهمّة التّاريخ لها لغيرنا، إن أمكنه ذلك.

(1) شميدت (فيلهلم)، **الوضعيّة العالميّة للبيغمي في تطوّر التّاريخ البشريّ**، شتوتغارت، 1910.

ونحن لا نتّفق مع الأب شميدت حول هذه النّقطة. انظر: **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة 12 (1909-1912)، ص65 وما بعدها [تقديم مارسيل موسّ للكتاب المذكور ونقده - م]. =

لاحظ السيّد ألفريد رادكليف براون (*Alfred Reginald Radcliffe-Brown*) منذ سنة 1906 وقائع من هذا النّوع عند قبائل الأندمان (الجزيرة الشّماليّة)، ووصف لنا بألفاظ سَلِسَةٍ حُسْنَ الوِفادة المتبادل بين الجماعات المحليّة والزّيارات الاحتفاليّة والمواسم بوصفها أسواقاً دوريّة تُجرى فيها المُبادلات الطّوعيّة-الإلزاميّة (تجارة المُغْرَة[*م] ومنتوجات البحر مقابل منتوجات الغابة، إلخ...)، فهو يقول: "**إنّ قدرة الجماعة المحليّة والأسرة على تحقيق الاكتفاء الذّاتي من الأدوات وغيرها، يجعل الهدف من تلك المُبادلات ـ على أهميّتها ـ مغايراً للهدف المقصود من التّجارة والتّبادل في المُجتمعات الأرقى. فهدفها في المقام الأولّ أخلاقيّ، وهو السّعي نحو توليد أحاسيس الودّ بين الشّخصَيْن المتعاملَيْن. فإن لم يُتَوَصَّلْ إلى ذلك، فيا خيبة المسعى...**"[2] "**ولا يجوز لأيّ كان رفض ما يُهْدَى إليه، فالجميع يسعى ـ رجالاً ونساءً ـ إلى التفوّق على الأقران في باب الكرم، وهو ما يُولّد نوعاً من التّنافس في إظهار الأقدر على إعطاء الأشياء الأنْفَس**"[3].

إنّ الهِبَات ترسّخ الزّواج، فهي تولّد قرابة بين وَالِدَي الزّوج ووَالِدَي الزّوجة، وتطبع كلا "**الجانبين**" بنفس الطّابع، وهو طابع الطّابو (*tabou*) الذي سيدمغ مستقبلاً، انطلاقاً من لحظة الارتباط الأوّل ممثّلاً بالخطوبة وإلى آخر العمر، أولئك الأصهار بحيث لن يتقابلوا ولن يتبادلوا الحديث مطلقاً، ولكنّهم سيواصلون التّهادي إلى أبد الآبدين[4] .

= - Schmidt (Wilhelm), *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungs-geschichte des Menschen*, Stuttgart: Strecker & Schöder, 1910.

(*) نوع من التّربة الحمراء تسمّى أيضاً "حجر الدّم" و"الشّادنة"، وتعرف عند العامّة في تونس باسم "دم الإخوة".

(2) "**ومع أنّ الأشياء كانت تُعتبر هِبات، فإنّنا ننتظر دائماً أن يكون الردّ على هديّتنا مساوياً لها في القيمة، ونغضب إذا ما كان الردّ أقلّ ممّا أمّلنا**" (ألفريد رادكليف براون، أهالي جزر أندمان: دراسة في الإناسة الاجتماعيّة، كمبريدج، 1922، ص83).

- Radcliffe-Brown (Alfred Reginald), *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

(3) ن.م.س، ص73، ص81.

ويلاحظ براون بعد هذا مباشرة أنّ حالة النّشاط التّعاقديّ غير مستقرّة، مشيراً إلى أنّ ذلك يؤدّي إلى نِزاعات مُباغتة رغم أنّه يهدف غالباً إلى إزالتها.

(4) ن.م.س.

وفي الواقع، فإنّ هذا التّحريم يعبّر عن المودّة وعن الخوف المسيطرين على هذين الصّنفين المتعاكسين من الدّائنين والمَدِينِين. ولعلّ ما يثبت ذلك أنّنا نجد ذات الطّابو، الذي يعني في آنٍ المودّة والتّباعد، حاضراً بين المراهقين من الجنسين ممّن جاوزوا في نفس الوقت طقس **"الأكل من السّلحفاة والأكل من الخنزير"**[5]، إذ هم مُجبرون بحُكْمِه على تبادل الهدايا مدى الحياة. ولا تخلو أستراليا من وقائع من هذا النّوع[6]، فالسيّد براون يشير بدوره إلى شعائر اللّقاء بعد الفراق الطّويل وما يتخلّله من تبادل للقبلات والتحيّات وما يتخلّل ذلك من دموع، ويبيّن أنّ تبادل الهدايا هو إحدى تلك الشّعائر[7] التي تتداخل وتمتزج فيها العواطف والأشخاص[8].

إنّه امتزاج الأرواح بالأشياء والأشياء بالأرواح، امتزاج حَيَوَاتٍ يُغادر بموجبه كلّ شخص وكلّ شيء دائرته الخاصّة ليختلط الكلّ بالكلّ: وهذا هو بالضّبط التّعاقد والتّبادل.

ثانياً: مبادئ تبادل العطايا وأسبابه وكثافته (ميلانيزيا)

يُمكن القول بأنّ الميلانيزيّين كانوا أكثر قدرة من البولينيزيّين سواء في الاحتفاظ بالبُوتْلاتش أو في تطويره[9]، ولكن هذا الأمر يخرج بنا عن موضوعنا. ومهما كان الأمر، فقد كان الميلانيزيّون الأفضل من جِهة أُولى في الاحتفاظ

---

(5) ن.م.س.

(6) وهذا ما يُلاحَظ أيضاً في العلاقات داخل قبيلة كلدوكي *kalduke* في منطقة (نْغيا-نْغيامبي *ngia-ngiampe*) وعند قبيلة نارّينيرّي (*Narrin-yerri*) وقبيلة ديبري *Dieri* في منطقة (يوتشين *Yutchin*). وسنعود لاحقاً إلى هذا الموضوع .

(7) ن.م.س.

(8) ن.م.س. ويطرح السيّد براون نظريّة سوسيولوجيّة متميّزة حول تلك المظاهر الخاصّة بالقُرْبان الجماعيّ، وهويّة المشاعر، والطّابع الإلزامي والمجانيّ في آنٍ لتجليّاتها. وهناك مشكلة أخرى تتّصل بذلك وسبق أن لفتنا الانتباه بشأنها، وهي: التّعبير الإلزاميّ عن المشاعر. انظر: موسّ، "التّعبير الإلزاميّ عن المشاعر"، **مجلّة علم النّفس**، 1921.
- Mauss (Marcel), «Expression obligatoire des sentiments», *Journal de Psychologie*, 1921.

(9) انظر الهامش رقم13 من المقدّمة.

بكلّ نظام العطايا كشكل للتّبادل، والأفضل في تطوير ذلك من جِهة ثانية. وبما أنّ مفهوم العُمْلة هو أكثر ظهوراً في ميلانيزيا منه في بولينيزيا[10]، فإنّ نظام التّبادل يُضحي أكثر تعقيداً في بعض أجزائه، لكنّه يُضحي كذلك أكثر وضوحاً.

كاليدونيا الجديدة

لا نعثر، في ما جمعه السيّد موريس لينهاردت (*Maurice Leenhardt*) من وثائق وصفيّة حول أهالي كاليدونيا الجديدة (*Nouvelle Calédonie*)، على نفس الأفكار التي نريد إبرازها فحسب، بل وكذلك على نفس تعبيراتها. فقد وصف الـ "**بِلُو بِلُو**" (*pilou-pilou*) ونظام الاحتفالات والتَّقْدِمات والهِبَات من كلّ نوع، بما في ذلك العُمْلة[11]، بما لا يدعو للتردّد في وصف ذلك بالبُوتْلاتش. فما تتضمّنه الخُطَب الرنّانة المتبادلة من مُرافعات حقوقيّة، مُطابق تماماً للنّموذج المطلوب، إذ كان الخطيب يقول عند طقس تقديم ثمرة البطاطس (*ignames*)[*][12] التي ستساهم بها عشيرته في الوليمة: "**إذا وجد (بِلُو) قديم لم نَشْهَدْهُ عند عشيرة كذا أو عشيرة كذا، فإنّ هذه البطاطس تذهب بتلك البطاطس التي سبق أن جاءت إلينا من عندهم ...**"[13]. إنّ الشّيء نفسه هو ما يعود.

(10) سنتناول لاحقاً مسألة العُمْلة في بولينيزيا. انظر استشهادنا بما يقوله الأب صمويل إيلّا (Samuel Ella) حول البُسُط السَامُوَائيّة في الهامش 17 من هوامش الفصل الأوّل. ولا شكّ في أنّ الفؤوس الكبيرة وقطع اليَشَب (*Jades*) وتماثيل التّيكي وأسنان حوت العنبر، تمثّل جميعها عُمْلات شأنها في ذلك شأن الأصداف البحريّة والبلّوريّات.

(11) انظر: لينهاردت، "عُمْلَة كاليدونيا الجديدة"، **مجلّة النّياسة**، 1922، ص328. وانظر أيضاً: لينهاردت، "احتفال البِلُو في كاليدونيا الجديدة"، **مجلّة الإناسة**، ص226 وما بعدها. وراجع المصدر المذكور أوّلا (ص 332) بخصوص عُمْلات نهاية المآتم والمبدأ الذي تقوم عليه.

- Leenhardt (Maurice), «La Monnaie néo-calédonienne», *Revue d'Ethnographie*, 1922.
- Leenhardt (Maurice), «La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie», *Anthropologie*.

(*) نبتة متسلّقة في المناطق الجافّة تُؤكل جذورها الشّبيهة بالبطاطس، تُسمّى بالفرنسيّة (*Igname*) واسمها العلميّ (*Dioscorea batatas*).

(12) ن.م.س، ص236-237؛ وانظر: ص250-251.

(13) ص247؛ وانظر أيضاً : ص250-251.

ونجد في نفس الخُطْبة أيضاً أنّ روح الأسلاف هي التي **"تُنزل... على أنصبائها من الأطعمة فعاليّتها وقوّتها". "إنّ نتيجة أفعالكم ستظهر اليوم. لقد ظهرت جميع الأجيال في فمه"**. ويوجد قول آخر لا يقلّ تعبيراً عن ذلك يصوّر بطريقة أخرى الرّابطة الحقوقيّة التي يخلقها التّهادي: **"إنّ احتفالاتنا هي حركة الإبرة التي تربط أجزاء سقف البيت المصنوع من القشّ ببعضها حتّى تُكوّن سقفاً واحداً، قولاً واحداً"**[14]. إنّها نفس الأشياء التي تعود، وهذا هو الخيط النّاظم[15] للوقائع التي أشار إليها عدّة كُتّاب[16].

(14) لينهاردت، **احتفال البِلُو في كاليدونيا الجديدة**، م.م.س، ص263؛ **عُمْلَة كاليدونيا الجديدة**، م.م.س، ص332.

(15) تبدو هذه الصّيغة مُنتمية إلى الرّمزيّة التّشريعيّة البولينيزيّة. ففي **جُزُر مانغايا (*Mangaia*)** يرمز إلى السِّلْم بـ"بيت ذي كسوة" جامع للآلهة والعشائر تحت سقف **"جيّد النّسج"**. انظر: جيل (وليم ويات)، **أساطير وأغانٍ من جنوب المحيط الهادي**، لندن، 1876، ص294.

- Gill (William Wyatt), *Myths and Songs from the South Pacific*, London: Henry S. King, 1876.

(16) يصف الأب لامبرت (**أخلاق البرّيين في كاليدونيا الجديدة**، نوميا، 1900) عدداً من البُوتْلاتشات: منها واحد أُقيم سنة 1856 (ص119)، وسلسلة احتفالات جنائزيّة (ص234-235)، وبُوتْلاتش للدّفن الثّاني (ص240-246). وقد أدرك أنّ إذلال الزّعيم المهزوم وحتّى هجرته خارج القبيلة يمثّل العقوبة المستوجبة عن عدم الردّ عن هِبَة أو بُوتْلاتش (ص53). وفهم الأب لامبرت أنّ **"كلّ هِبَة تتطلّب هِبَة أخرى مقابلها"** (ص116)،وهو يستخدم التّعبير الشّعبي الفرنسيّ **"عودة"** (*un retour*) في وصفها ضمن عبارة: **"العودة المنظّمة"** (*retour réglementaire*)؛ ويشير إلى أنّ **"العودات"** يتمّ عرضها في بيوت الأغنياء (ص125)، وأنّ هِبات الزّيارة إلزاميّة، وهي شرط للزّواج ولا رجعة فيها (الصّفحات 10، 93-94). ويشير إلى أنّه **"يتمّ إرجاع العودات بين أبناء العُمُومة مع فائدة فاحشة، لا سيّما في منطقة بنغام Bengam"** (ص215)، وهو ما يجعل **"رقصة الهِبات"** المُسمّاة **"تريياندا"** (*trianda*) حالة ملحوظة لامتزاج الشّكلانيّة والشّعائريّة والجماليّة الحقوقيّة (ص158).

- Le Père Lambert, *Moeurs des Sauvages néo-calédoniens*, Nouvelle Imprimerie nouméenne, Nouméa, 1900.

[**ملاحظة من المترجم**]: اخترنا عمداً ترجمة اللّفظ الفرنسيّ *retour* بلفظ **"عودة"**. ذلك أنّ المقابل العربيّ يحيل مباشرة على مسألة **"العائدات"** بمعنى **"الأرباح الماليّة"** وعلى **"العوائد"** بمعنى **"العادات"**. وهو ما يسمح بالإشارة إلى تداول عبارة شعبيّة في تونس وخاصّة في جنوبها يقولها صاحب الاحتفال حين تقبّله هديّة بالمناسبة وتعبّر بالضّبط عن =

جُزُر التروبرياند

يوجد في الطّرف الآخر من العالم الميلانيزيّ نظام متطوّر جدّاً ومُماثل لما نجده عند أهالي كاليدونيا الجديدة. ويعتبر أهالي جُزُر التروبرياند من بين أكثر الأجناس البشريّة تحضُّراً في تلك البقعة من العالم، وهم اليوم صيّادو لؤلؤ أثرياء. وقد كانوا قبل قدوم الأوروبيّين أثرياء أيضاً، فهم صانعو فخّار وعُمْلات صدفيّة وفؤوس حجريّة وأشياء أخرى ثمينة، كما كانوا على مرّ الأزمان تجّاراً حاذقين وملّاحين شجعاناً. وقد أصاب السيّد مالينوفسكي حين شبّههم بـ"**رفاق جاسون**" (*Jason*)[*م] وسمّاهم "**مغامرو غرب المحيط الهادئ**". ففي واحد من أفضل كُتُب السّوسيولوجيا الوصفيّة، يتقاطع إن جاز التّعبير مع المسألة التي تهمّنا، قام مالينوفسكي بوصف نظام التّجارة داخل القبائل وفيما بينها، وهو النّظام المسمّى "**كُولَا**" (*kula*)[17]، ونحن ما زلنا بانتظار وصفه جميع المؤسّسات القائمة على نفس المبادئ الحقوقيّة والاقتصاديّة، من زواج واحتفال

= ما نرى أنّ المصنّف أراد إبرازه، وهي عبارة "**عائدة وزائدة**" بمعنى: "**سنعيد إليك هديّتك ونزيدك عليها**". أمّا مسألة أنّ "**هِبات الزّيارة إلزاميّة، وهي شرط للزّواج**"، فهي مماثلة تقريباً لهدايا الخطيب لخطيبته في تونس في ما يسمّى "**المواسم**" أي المناسبات الدّينيّة الكبرى (ليلة القدر، وقفة عرفة، المولد النّبوي، ليلة النّصف من شعبان المسمّاة "**ليلة قسّام الأرزاق**").

(*) بطل ميثولوجي يوناني قاد حملة بحريّة على مدينة "**كولشيدا**" (*Colchide*) في آسيا الصّغرى لانتزاع الرّداء الذّهبيّ من الكبش المُجنّح، ونجح في ذلك بمساعدة بعض السّحرة. و"**رفاق جاسون**" هم البحّارة الذين شاركوه هذه المغامرة.

(17) انظر: مالينوفسكي (برونيسلاو)، "الكُولَا"، **مجلّة الإنسان**، حزيران/يونيو 1920، العدد 51، ص90.

- Malinowski (Bronislaw), «Kula», *Man*, n°51, juillet 1920, p. 90.

وانظر أيضاً: مالينوفسكي (برونيسلاو)، **مغامرو غرب المحيط الهادئ، تقرير حول المؤسّسات الأهليّة والمغامرة في الأرخبيل الميلانيزي لغينيا الجديدة**، (تقديم السّير جيمس جورج فريزر)، لندن، 1922. وجميع الإحالات في هذا القسم مستقاة من هذا الكتاب ما لم ننصّ على خلاف ذلك.

- Malinowski (Bronislaw), *Argonauts of the Western Pacific, an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (With a preface by: Sir James George Frazer), London:G. Routledge & sons, 1922.

بالموتى وتأهيل، إلخ... ومن هنا فإنّ ما سنقدّمه من وصف لا يعدو أن يكون وقتيّاً، إلّا أنّه يتضمّن وقائع بالغة الأهميّة وبديهيّة[18].

تمثّل الكُولَا نوعاً من البُوتْلاتش الأكبر المُحرّك لتجارة عظيمة بين القبائل تمتدّ على جميع جُزُر التروبرياند وجزء من جزر أُنْتروكاستو (*Entrecasteaux*) وجزر أَمْفليت (*Amphlett*)، تساهم فيها جميع القبائل بصفة غير مباشرة، وتساهم فيها بعض القبائل الكبيرة الأُخرى بصفة مباشرة، وهي قبيلة الدُّوبو (*Dobu*) في جزر أَمْفليت وقبائل جزر كِيرِيوِينَا (*Kiriwina*) وسِينَاكْتَا (*Sinaketa*) وكيتافا (*Kitava*) في جُزُر تروبرياند، وقبيلة فاكوتا (*Vakuta*) في جزيرة وُودْلارك (*Woodlark*). ولا يعطينا مالينوفسكي ترجمة للفظ "كُولَا" الذي يعني بلا شكّ

(18) لكن السيّد مالينوفسكي يُبالغ بشأن جدّة الوقائع التي يصفها (الصّفحات 513 و515). فالكُولَا أوّلاً ليست في الأساس سوى بُوتْلاتش بين القبائل ومن نمط شائع إلى حدّ كبير في ميلانيزيا وهو الذي تنتمي إليه الرّحلات البحريّة التي يصفها الأب لامبرت فيكاليدونيا الجديدة، كما تنتمي إليه الرّحلات البحريّة الكبيرة لأهالي جُزُر فيجي (*Fiji*) المسّماة "**أولو-أولو**" (*Olo-Olo*)، إلخ...(انظر: مارسيل موسّ، "انتشار البُوتْلاتش في ميلانيزيا"، **محاضر المعهد الفرنسيّ للإناسة، مجلّة الإناسة**، 1920).

- Mauss (Mauss), «Extension du potlatch en Mélanésie», *Procès-verbaux de l'Institut Français d'Anthropologie, L'Anthropologie*, Paris, 1920.

ويبدو لنا معنى لفظ كُولَا مُرتبطاً بمعاني ألفاظ أخرى من نفس النّمط، مثل لفظ "**أولو-أولو**" (*ulu-ulu*) على سبيل المثال. انظر: ريفرز (وليم هالس)، **تاريخ المُجتمع الميلانيزيّ**، كامبريدج، 1914، ج2، ص415، ص485؛ ج1، ص160.

- Rivers (William Halse), *History of the Melanesian Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

ولكن الكُولَا نفسها أقلّ تميّزاً في بعض جوانبها عن البُوتْلاتش الأميركيّ، فالجزر أصغر والمُجتمعات أقلّ ثراءً وأقلّ قوّة ممّا نجده عند مُجتمعات ساحل كولومبيا البريطانيّة. فعند هذه الأخيرة، نجد جميع سمات البُوتْلاتش المابين قَبَلِيّ، بل إنّنا نعثر لديها أيضاً على بُوتْلاتشات أمميّة حقيقيّة: قبائل التلَنْجِيت ضدّ قبائل الهَايْدَا (وقد كانت "سيتكا" *Sitka* في الواقع مدينة مشتركة، وكان "**نهر ناسّ**" *Nass River* موضع التقاء دائم)؛ قبائل الكْوَاكْيُوتِل (*Kwakiutl*) ضدّ قبائل البيلّاكُولَا (*Bellacoola*) أو ضدّ قبائل الهيلتسوق (*Heiltsuq*)؛ قبائل الهَايْدَا ضدّ قبائل التسيميشيان (*Tsimshian*)، إلخ... وهذا في الواقع من طبيعة الأشياء: فأشكال التّبادل تكون عادة قابلة للتمدّد والانتشار جغرافيّاً، وقد تابعت تلك الأشكال واختطّت دون شكّ هنا- كما في أماكن أخرى- طُرُقاً تجاريّة بين هذه القبائل الغنيّة، والخبيرة بالبحر أيضاً.

دائرة، إذ نجد بالفعل تلك القبائل جميعها، وتلك الرّحلات البحريّة، وتلك الأشياء الثّمينة والأدوات، وتلك الأطعمة وتلك الاحتفالات، وتلك الخدمات الشّعائريّة والجنسيّة المتنوّعة، وأولئك الرّجال والنّساء، وكأنّ كلّ ذلك سجين دائرة[19] **يُطَافُ حولها في حركة واحدة منتظمة في الزّمان وفي المكان.**

وتبدو **الكُولَا** تجارة من طراز نبيل[20] مُخصّصة للزّعماء. وهؤلاء هم قادة الأساطيل والزّوارق، وفي ذات الوقت رؤساء التجّار والمتلقّين هدايا رعاياهم، وبالتّالي هدايا أبناء وأنسباء هؤلاء الدّاخلين أيضاً في نطاق الرّعايا، وهدايا زعماء القُرَى الموَالِية. وتُمَارَس **الكُولَا** بطريقة نبيلة، تَنِمُّ ظاهريّاً عن لامبالاة وعن تواضع جَمٍّ[21]. ويُمكن تمييزها بسهولة عن التّبادل الاقتصاديّ البسيط للسّلع المعروف باسم "**الغِيمْوَالِي**" (*gimwali*)[22]. ففي الواقع، يُمارَس **الغِيمْوَالِي**، إلى جانب **الكُولَا** خلال المواسم الكبرى البدائيّة التي تُعْتَبَر محافل للكُولَا المابَيْن ـ قَبَليّة أو خلال المواسم الصّغيرة للكُولَا الدّاخليّة، وهو يتميّز بالخصوص بوجود مساومات عنيدة بين الأطراف، وهو ما يُعتبر سلوكاً غير جدير بالكُولَا، حتّى إنّه يتمّ وصف من لا يتصرّف خلال الكُولَا بما تُوجِبه من أريحيّة بأنّه "**يتصرّف مثل غِيمْوَالِي**".

وتتمثّل **الكُولَا**، على الأقلّ ظاهريّاً وكما هو الشّأن في بُوتْلاتش الشّمال الغربيّ الأمريكيّ، في عَطَاءٍ من قبل البعض، وتَلَقٍّ من قبل آخرين[23]، بما يجعل ممنوح اليوم مانح الغد. وتقوم **الكُولَا** حتّى في شكلها الأكثر كمالاً وهيبة وسُمُوّاً

---

(19) يحبّذ السيّد مالينوفسكي عبارة *kula ring* [بالإنكليزيّة في النصّ الأصليّ، وتعني "حلقة **الكُولَا**" - م].

(20) ن.م.س: "**النُّبل يُلْزِم**".

(21) انظر في نفس المصدر عبارات التّواضع من قبيل: "**فضلة طعامي اليوم، خذها، أنا أعطيها**" عند إهداء عقد ثمين.

(22) ن.م.س. وما تصنيف السيّد مالينوفسكي (ص187) الكُولَا ضمن "**المُبادلات الاحتفاليّة المستحقّة التّسديد**" (للعودة) إلّا من قبيل تبسيط الموضوع لقرّائه الأوروبيّين، فلفظَا "**تسديد**" paiement و"**مُبادلة**" échange أوروبيّان على حدّ سواء.

(23) انظر: مالينوفسكي (برونيسلاو)، "**الاقتصاد البدائيّ لجُزُر التروبرياند**"، **المجلّة الاقتصاديّة**، م 31، العدد 121، لندن، 1921.

- Malinowski (Bronislaw), "Primitive Economics of the Trobriand Islanders", *The Economic Journal*, volume 31, n°121, London,1921.

ومنافسة[24]، أي ذاك الذي يتمّ خلال الرّحلات البحريّة الكبرى المسمّاة "أُوفَالَاكُو" (*Uvalaku*)، على قاعدة مفادها: لا شيء لدينا لنُبادله أو لنُعطيه، حتّى ولو كان ذلك مُقابل ما سيقدَّم إلينا من طعام لن نقوم بطلبه على كلّ حال. فالأمر يتعلّق هنا بتصنّع قبول ما يُعرض علينا فحسب، وذلك في انتظار الموسم القادم حين يزورنا أسطول القبيلة التي استضافتنا هذا العام، وعندها سنقوم بالردّ على ما تلقّيناه منها من الهدايا بما يفوقها.



قارب مخصّص للكُولاَ (Kula canoe)

(24) انظر طقس "التّاناريري" (*tanarere*) وعرض محاصيل الرّحلة على الشّاطئ الرّمليّ لمنطقة "مُوا" (*Mua*) (صص 374-375، ص391).
ويتمّ خلال الرّحلة البحريّة لقبائل "الدبّو" (*Dobu*) التي يطلق عليها اسم "أوفالاكو" (*Uvalaku*) والتي تتمّ سنويّاً بين 20 و21 نيسان/أبريل، تحديد "الأجمل"، أي "الأكثر حظّاً في التّجارة" (ص 381).

إلّا أنّ هذا لا يمنع، في المواسم الصّغيرة للكُولَا، من الاستفادة من الرّحلة البحريّة للقيام بتبادل البضائع، فحتّى النّبلاء أنفسهم لا يأنفون عندها من مُمارسة أعمال التّجارة. وهذا مظهر من مظاهر عبقريّة الأهالي، إذ يؤدّي ارتفاع الطّلب[25] على البضائع إلى ارتفاع نسق التّبادل، وهو ما يسمح بانبثاق أنواع شتّى من العلاقات إضافة إلى تلك المُتضَمَّنة في الكُولَا، إلّا أنّ الكُولَا تبقى الهدف الأوّل واللّحظة الحاسمة لتحديد مجمل العلاقات.

ويستثير العطاء نفسه مواقف احتفاليّة، فيستخفّ الممنوح بالهديّة ويتحدّاها ولا يُعيرها انتباهه إلّا للحظة وجيزة حين تُلقى تحت قدميه، بينما يُبالغ مانح الهديّة في تصنّع التّواضع[26]: فبعد أن يكون جاء بهديّته بكلّ أُبّهة مصحوباً بأصوات الأبواق، يُلقي بهديّته تحت قدمَيْ غريمه وشريكه معتذراً عن تقديمه "**الفُتَات**"[27]، إلّا أنّ أصوات الأبواق وإشادة الخطيب يُعلنان للجميع مقدار الهديّة. والهدف من كلّ ذلك هو إظهار الكرم والإباء والاستقلاليّة، وفي ذات الوقت الترفّع والسموّ[28]؛ والحال أنّ ذلك كلّه في جوهره إواليّات إلزام، بل وإلزام من خلال الأشياء.

ويتمثّل الموضوع الأساسيّ لهذه المُبادلات ـ العطايا في ما يسمّى "**الفاغُوَا**" (*vaggu'a*)، وهي شكل من أشكال العُمْلة[29] يتضمّن صنفين:

---

(25) انظر حول طقس "**الوَاوُيْلا**" (*wawoyla*): ص353-354؛ وحول سحر "**الواويلا**": ص360-363.

(26) انظر الهامش21 أعلاه.

(27) انظر صورة غلاف الكتاب وصور اللّوحات ص185 وما بعدها.

(28) نسمح لأنفسنا بصفة استثنائيّة بالإشارة إلى إمكانيّة مقارنة هذه الأخلاقيّات مع الفقرات البديعة الواردة في "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**" (أو **الأخلاق النيقوماخية**)، لأرسطو (*Ethique à Nicomaque*) حول الأُبّهة والرِّفعة والحريّة μεγαλοπρεπεια et l'ελενθερια و(. . .). [توجد فراغات في النصّ الأصليّ، ويبدو أنّ موسّ لم يتسنَّ له التفرّغ للاستشهاد بالفقرات المذكورة، وهي على كلّ حال من الكتاب المذكور للفيلسوف اليونانيّ أرسطو – م].
- Aristote, *Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 1915.

(29) موسّ (مارسيل)، "**ملاحظة مبدئيّة حول استخدام مفهوم العُمْلَة**"، **مجلّة الإناسة**، 1913-1914. ونحن ما زلنا نصرّ على استخدام هذا اللّفظ، رغم اعتراضات السيّد مالينوفسكي ("**العُمْلَة البدائيّة**"، **المجلّة الاقتصاديّة**، 1923).
وقد احتجّ السيّد مالينوفسكي مسبقاً ضدّ إساءة الاستخدام (**مغامرو غرب المحيط الهادي**، =

. . . .

= م.م.س، ص499، رقم 2)، وانتقد الاصطلاحات التي يستخدمها السيّد سليغمان، وقال إنّه يحتفظ بمفهوم العُمْلة للأشياء المستخدمة لا فقط كوسيلة للتّجارة، ولكن أيضاً كمعيار لقياس القيمة. وقد واجَهَنا السيّد فرانسوا سيمياند باعتراضات من هذا القبيل بشأن استخدام مفهوم القيمة في مثل تلك المُجتمعات. إنّ هذين العالمين مُصيبان بلا شكّ من وجهة نظرهما، فهما يفهمان لفظ العُمْلة ولفظ القيمة في معناهما الضيّق. وعلى هذا الأساس، فإنّه لا وجود لقيمة اقتصاديّة إلّا بعد وجود العُمْلة ولا وجود للعُمْلَة إلّا بعد أن اكتسبت الأشياء الثّمينة، وهي ثروات مكثّفة في ذاتها وعلامات للثّراء، قيمة نقديّة بالفعل، أي بعد أن أضحت الأشياء الثّمينة معيّرة وغير شخصيّة ومنفصلة عن كلّ علاقة مع أيّ شخص معنويّ جماعة كان أو فرداً إلّا سلطة الدّولة التي تسكّها. إلّا أنّ طرح المسألة على هذا الوجه لا يجاوز طرح مسألة الحدّ التعسّفيّ الذي يجب علينا وضعه في استخدامنا للّفظ. وفي رأيي، فإنّنا بهذه الطّريقة لا نقوم سوى بالتّعريف بنمط آخر من العُمْلة: عُملتنا نحن.
لقد استخدمت جميع المُجتمعات التي سبقت مرحلة سكّ العُمْلة من الذّهب والبرونز والفضّة، أشياء أخرى كالحجارة والأصداف والمعادن النّفيسة بالخصوص، وسائل تبادل وتسديد؛ ولا يزال هذا النّظام معمولاً به بالفعل في عدد معتبر من المُجتمعات المحيطة بنا، وهذا ما نقوم بوصفه هنا.
صحيح أنّ هذه الأشياء الثّمينة تختلف عمّا تعوّدنا على تصوّره أنّه أدوات تصريف ماليّ. فإضافة إلى طبيعتها الاقتصاديّة، وقيمتها، فإنّ تلك الأشياء ذات طبيعة سحريّة، وهي بخاصّة تعاويذ "**واهِبَة للحياة**" *life givers*، كما يقول ريفرز وكما يقول السيّدان بيري وجاكسون. أضف إلى ذلك، أنّه رغم حركتها الواسعة جدّاً داخل المُجتمع وحتّى بين المُجتمعات؛ فإنّ تلك الأشياء تواصل ارتباطاتها مع أشخاص أو عشائر (كانت أولى العُمْلات الرّومانيّة مسكوكة من قِبَل شعوب غير رومانيّة)، كما تُواصل ارتباطاتها أيضاً بشخصيّة أصحابها السّابقين وبتعاقدات قديمة تمّت بين أشخاص معنويّين. ونحن نجد أنّ قيمتها الذّاتيّة والشّخصيّة لا تزال قائمة إلى وقتنا الحاضر. ويُمكن أن نأخذ مثالاً على ذلك العُمْلات الصّدفيّة المنظومة في عقود في ميلانيزيا، فهي لا تزال تُعيَّر باعتماد شِبْر المانح وحدة للقياس (ريفرز، **تاريخ المُجتمع الميلانيزيّ**، م.م.س، ج 2، ص527؛ ج 1، ص64، 71، 101، 160 وما بعدها). ويُمكننا الرّجوع في هذا الخصوص إلى العبارات التي يستخدمها تورنوالد مثل "*Schulterfaden*" [خيط الكتف- م] و "*Hüftschnur*" [خيط القبّعة- م] إلخ. . . (تورنوالد، **بحوث حول جُزُر سُلَيمان**، م.م.س، ج3، ص41 وما بعدها؛ م 1، ص189؛ ج 1، ص263) [يبدو أنّ هذين الخيطين يستخدمان وحدة لقياس الأطوال عند الشّعوب الأوقيانوسيّة- م]. وسوف نرى أمثلة أخرى مهمّة من هذه المؤسّسات. وعلاوة عن ذلك، فإنّ القول بعدم استقرار تلك القيم وافتقارها إلى الطّابع المميّز كي تغدو معياراً ومقياساً، هو قول صحيح. ونحن نشير كمثال على ذلك إلى ارتفاع وانخفاض أسعارها بحسب ارتفاع أو انخفاض عدد وحجم المعاملات التي استخدمت فيها. ويشبّه السيّد مالينوفسكي بظرافة =

. . . .

= كبيرة الـ "**فاغُوَا**" (*vaggu'a*) عند أهالي جُزُر التروبرياند التي تُكسبهم الهيبة خلال رحلاتهم، بجواهر العائلة المالكة البريطانيّة. وعلى هذا المثال، تتصاعد قيمة سبائك النّحاس عند هنود الشّمال الغربيّ الأميركيّ وقيمة البُسُط في سَامُوَا مع كلّ بُوتْلاتش جديد، أي مع كلّ تبادل جديد. لكن من جِهة أخرى، لو أمعنّا النّظر لوجدنا أنّ لهذه الأشياء الثّمينة نفس وظائف العُمْلة في مُجتمعاتنا، وبالتّالي فهي تستحقّ على الأقلّ أن تُصنّف ضمن نفس النّوع. إنّ لها قُدرة شرائيّة، وهذا أمر خاضع للحساب. فمقابل هذا "**النّحاس**" الأميركيّ يُطلب تسديد مقدار محدّد من الأغطية، ويقابل **الفَاغُوَا** الفلانيّة عدد كذا من سِلال **البطاطس**. ففكرة العدد حاضرة هنا، حتّى ولو كان ذلك العدد محدّداً بوسيلة أخرى غير سلطة الدّولة وحتّى لو كان يختلف بتتالي الكُولَات والبُوتْلاتشات. زد على ذلك، أنّ تلك القوّة الشّرائيّة هي بحقّ تحريريّة ولا تقلّ عُموميّة ورسميّة وثباتاً حتّى وإن كانت غير مُعترف بها إلّا ما بين أفراد، أو ما بين عشائر وقبائل محدّدة وما بين شركاء. فهذا السيّد برودو (*Brudo*)، وهو صديق للسيّد مالينوفسكي ومقيم مثله لفترة طويلة في جُزُر التروبرياند، كان يدفع أُجرة من كان يعمل عنده من صيّادي اللّؤلؤ على هيئة فاغوَات إلى جانب قطع من العُمْلة الأوروبيّة أو البضائع الثّابتة السّعر. فالمرور من نظام إلى آخر كان يتمّ دون أي اضطراب، فهو بالتّالي ممكن.
ويقدّم السيّد أرمسترونغ إشارات واضحة حول العُمْلات المستخدمة في جزيرة "روسّل" *Rossel* المجاورة لجزر التّوربرياند، وهو يصرّ - إذا ما كان هناك خطأ- على التّمادي في الخطأ نفسه (انظر: والاس إدوين أرمسترونغ، **عُمْلَة جُزُر روسّل: النّظام النّقديّ الأوحد، المجلّة الاقتصاديّة**، لندن، 1924). ونحن نعتقد أنّ البشرية قضّت فترة طويلة في تلمُّس طريقها. ففي الطّور الأوّل وجدت أنّ بعض الأشياء، في معظمها تقريباً سحريّة ونفيسة، لا يصيبها البِلَى من كثرة الاستخدام، ومن هنا منحتها قوّة شرائيّة (انظر: موسّ، "**جذور مفهوم العُمْلَة**"، **مجلّة الإناسة**، 1914؛ ولم نتعرّف حينها إلّا على الأصل البعيد للعُمْلَة).
ثمّ جاء الطّور الثّاني حين وجدت البشريّة، بعد أن تمكّنت من نشر تلك الأشياء داخل القبيلة وخارجها البعيد، أنّ أدوات الشّراء تلك يُمكن استخدامها وسيلة للعدّ وانتقال الثّروات. وهذا هو الطّور الذي نحن بصدد الحديث عنه. فانطلاقاً من هذه المرحلة، ومنذ حقبة موغلة في الزّمن، حدث في المُجتمعات السّاميّة، بلا شكّ، وربّما في حِقبة متأخّرة في أماكن أخرى، اختراع الوسيلة - وهذا هو الطّور الثّالث- التي مكّنت من فصل الأشياء النّفيسة عن الجماعات والنّاس، وجعلت منها أدوات دائمة لقياس القيمة، بل وأدوات قياس عالميّة إن لم تكن عقلانيّة، وذلك في انتظار الأفضل.
لقد وُجد إذن، في رأينا، شكل من أشكال العُمْلة التي سبقت ما نعرفه عندنا من عُمْلات، وهذا دون الأخذ بعين الاعتبار تلك المعتمدة على الأشياء المتعارف عليها. وعلى سبيل المثال، وعلى سبيل المثال مرّة أخرى، لوحات وسبائك النّحاس والحديد، إلخ... في أفريقيا وآسيا، دون الأخذ بعين الاعتبار أيضاً رؤوس الماشية في مُجتمعاتنا القديمة وفي المُجتمعات الأفريقيّة الحاليّة (حول هذه النّقطة الأخيرة، انظر أحد هوامش الفصل الثّالث). =

"المْوَالِي" (*mwali*)، وهي أساور جميلة منحوتة ومصقولة من الأصداف يتزيّن بها أصحابها أو أقاربهم في المناسبات الخاصّة؛ و"السُّولاَفَا" (*soulava*) وهي قلائد يصنعها خرّاطو جزيرة سِينَاكُتَا المَهَرة من اللّؤلؤ الأحمر. وتتزيّن النّساء بتلك الأساور والقلائد بكلّ فخر[30]، ولا يتزيّن بها الرّجال إلّا في حالات خاصّة كالاحتضار مثلا[31]. لكن العادة تقتضي عُموماً الاحتفاظ بتلك الأساور والقلائد بعيداً عن الأعين، فنحن نحصل عليها بهدف التمتّع بحيازتها. وتمثّل أنشطة صيد الأصداف ونحت الأساور منها واستخراج اللّؤلؤ وصقله ونظمه عقوداً، ثمّ الاتّجار فيها بوصفها في آنٍ وسائل للتّبادل ولاكتساب الهيبة، إلى جانب مُمارسات تجاريّة أخرى أكثر دنيويّة وابتذالاً، أهمّ مصدر للثّروة عند أهالي جُزُر التروبرياند.



عقود (سُولاَفَا) من جُزُر التروبرياند



سوار (مْوَالِي) من جُزُر التروبرياند

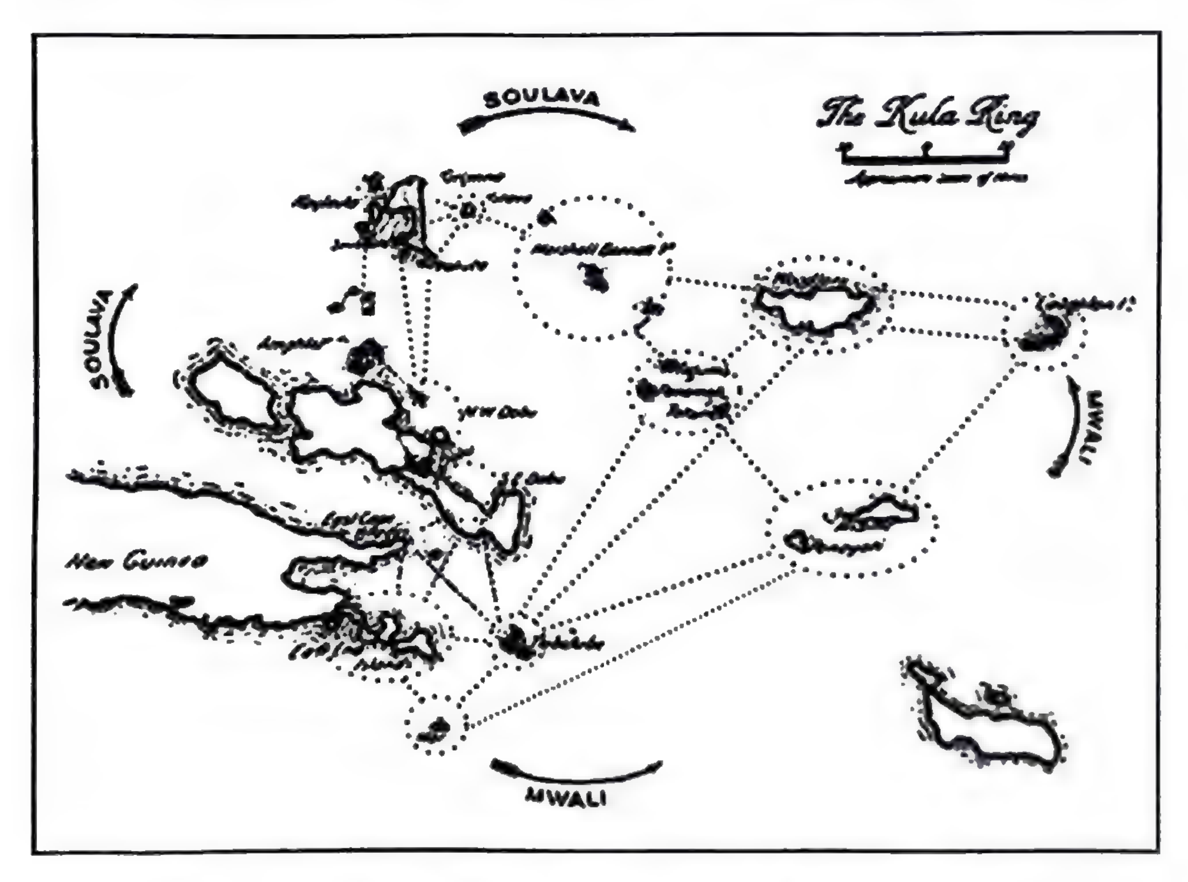
= ونحن نعتذر عن اضطرارنا إلى الخوض في هذه المسائل المتشعّبة، فقد دفعنا اتّصالها بموضوعنا إلى التّوضيح.

- Mauss (Marcel), "Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie", *L'Anthropologie*, 1913-1914.
- Malinowski (Bronislaw), "Primitive Currency", *The Economic Journal*, London, 1923.
- Armstrong (Wallace Edwin), "Rossel Island Money: a Unique Monetary System, *The Economic Journal*, volume 34, London, 1924 (pp. 423-429).

(30) انظر اللّوحة رقم19. ويبدو أنّ النّساء في جُزُر التروبرياند، على غِرار "الأميرات" في الشّمال الغربيّ الأميركيّ، وبعض الأشخاص الآخرين، كُنّ يُسْتَخْدَمْنَ بمعنىً من المعاني كأداة لعرض الأشياء المُتباهَى بها... دون اعتبار أنّ ذلك يزيدهنّ فتنة. انظر تورنوالد، **بحوث حول جزر سليمان**، م.م.س، ج1، الصّفحات 138، 159، 192.

(31) انظر أسفل هذا.

ووفقاً لما ذكره السيّد مالينوفسكي، فإنّ تلك الفاغُوَا مسكونة بقوّة تدفعها إلى التحرّك في اتّجاه دائريّ: فتنتقل المُوَالِي أي الأساور بانتظام من الغرب إلى الشّرق، بينما تسافر السّولافا أي القلائد دائماً من الشّرق إلى الغرب[32]. وتَعْبُرُ هاتان الحركتان المتعاكستان في الاتّجاه جميعَ جُزُر "تروبرايند" و"أنتروكاستو" و"أمفليت" والجُزُر المنعزلة أي جُزُر "وُودْلَارْك" (*Woodlark*) و"مارشال بِينِيْت" (*Marshall Bennett*) و"تُوبِيتُوبِي" (*Tube-tube*)، لتصل أخيراً إلى أقصى السّاحل الجنوبيّ الشّرقيّ من غينيا الجديدة الذي يمثّل مصدر المادّة الخام للأساور. وهناك، تلتقي هذه التّجارة بالرّحلات التّجاريّة البحريّة الكبرى المشابهة



طواف الكُولاَ وحركة المَوَالي والسّولافا (نقلاً عن كتاب مالينوفسكي)

(32) انظر الخريطة. وانظر: مالينوفسكي، الكُولَا، م.م.س، ص101.
ولم يجد السيّد مالينوفسكي حسب قوله تبريرات أسطوريّة أو أيّ معنى آخر لهذه الحركة الدّائريّة. وسيكون من المهمّ للغاية تحديد مثل هذا الأمر، إذ في حالة تبيّن ارتباطه باتّجاه تلك الأشياء نحو وجهة محدّدة، وأنّها تميل إلى الرّجوع إلى نقطة الأصل سالكة طريقاً أسطوريّة، فإنّه سيكون مماثلاً بشكل مدهش للواقعة البولينيزيّة، أي "الهاو" الماوري.

لها والقادمة من غينيا الجديدة (**مَاسِّيْم الجنوبيّة** *Massim-Sud*)[33]، وهي التي أتى على وصفها السيّد تشارلز غبريال سليغمان (*Charles Gabriel Seligmann*).

ومن حيث المبدأ، فإنّ تداول علامات الثّروة تلك أمر دائم ولا مكان للخطأ فيه. فلا يجوز لنا الاحتفاظ بها طويلاً ولا تركها لدينا طويلاً، ولا ينبغي لنا التشدّد[34] في التصرّف فيها ولا التّفريط فيها لأيّ كان عدا أُولئك الشّركاء المعيّنين حسب الاتّجاه المحدّد: إمّا "**اتّجاه الأساور**" أو "**اتّجاه القلائد**"[35]. ويجب علينا، كما يُمكننا، الاحتفاظ بعلامات الثّروة تلك من موسم كُولَا إلى آخر، لكنّ العشيرة بأسرها ستكون فخورة بكلّ **فاغُوَا** يتحصّل عليها زعيم من زعمائها. بل وتُوجد مناسبات على غِرار الإعداد للاحتفالات الجنائزيّة أي الـ"**سُوئي**" (*s'oi*) الكبير، يُسمح فيها دائماً بقبول الهدايا دون وجوب الردّ عليها[36]؛ إلّا أنّ ذلك لا يكون، إلّا لكي تُسترجَع جميعها من خلال إنفاقها في الاحتفال. ومن هنا، فإنّنا نتملّك ما يُمنح لنا من هدايا، لكنّ مُلكيّتنا تلك من طراز خاصّ يمكّننا من القول بأنّها تُساهم في جميع أنواع المبادئ الحقوقيّة التي قُمنا، نحن المُحْدَثين [الأوروبيين] وبكلّ عناية، بفصلها عن بعضها البعض. إنّها في آنٍ حيازةٌ ومُلكيّةٌ وهي رَهْنٌ وشيء مُؤَجَّرٌ، شيءٌ يُباع ويُشترى ويحمل في ذات الوقت الطّابع الخاصّ لمالكه، شيء قابل للتّصريف وموقوف على صاحبه في آنٍ: ذلك أنّه لا يُمنح إليك إلّا بشرط أن يستخدمه غيرك، أو أن تمنحه شخصاً آخر، أي أن تُعطيه لـ "**شريك بعيد**" أو "**مُورِيمُوِري**" (*murimuri*)[37]. تلك هي التّركيبة الاقتصاديّة والتّشريعيّة

---

(33) انظر حول هذه الحضارة وهذه التّجارة:
- سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، الفصل 23.
- **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة 12 (1909-1912)، ص473.
- مالينوفسكي، **مغامرو غرب المحيط الهادئ**، م.م.س، ص96.

(34) "**أفراد قبيلة الدبّو** (*Dobu*) **أشدّاء في الكُولَا**" (مالينوفسكي، **مغامرو غرب المحيط الهادئ**، م.م.س، ص94).

(35) ن.م.س.

(36) ص502؛ ص492.

(37) يترجم سليغمان لفظ "**الموريموري**" بلفظ "*remote partner*" ["**الشّريك البعيد**"-م] (انظر: سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، ص505، ص752). و"**الشّريك البعيد**" معروف على الأقلّ من قِبَل سلسلة "**الشّركاء**"، على غِرار معرفة المتعاملين مع أحد المصارف بالموظّف المتولّي حساباتهم البنكيّة.

والأخلاقيّة، النّموذجيّة حقّاً، التي استطاع السيّد مالينوفسكي اكتشافها، ومن ثمّ تحديدها ووصفها.

كما أنَّ لهذه المؤسّسة وجهَها الأسطوريّ والدّينيّ والسّحريّ أيضاً. فـ **الفاغُوَات** ليست أشياء محايدة، أو مجرّد قطع نقديّة، فلكلّ منها، أو على الأقلّ لتلك الأغلى والأكثر إثارة للأطماع - إلى جانب أشياء أخرى لها نفس المكانة[38] اسم خاصّ بها[39]، وشخصيّة وتاريخ، بل وقصّة خاصّة أيضاً. وإذا ما كان الأمر يصل أحياناً إلى حدّ تَسَمِّي بعض النّاس بأسمائها، إلّا أنّنا لا نستطيع القول بأنّها كانت موضوع عبادة، ذلك أنّ أهالي جُزُر التروبرياند وضعانيّون حسب طريقتهم الخاصّة؛ إلّا أنّه لا يُمكننا أيضاً عدم الاعتراف بطبيعتها المتعالية والمُحرَّمة، فقد كان امتلاكها "**مُبْهِجاً، ومُرِيحاً، ومُسَكِّناً في ذاته**"[40]، وكان مالكوها يُكثرون من تلمُّسها بأيديهم ولا يملّون النّظر إليها طوال ساعات، كما كان مجرّد لمسها كفيلاً بانتقال خواصّها إلى البشر[41]. ولذلك كانت **الفاغُوَا** تُوضع على جبين مالكها أو صدره حين تَحْضُرُه الوفاة، وتُدلك بها بطنه، وتُقَرَّب من أنفه: لقد كانت راحته الكبرى.

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، بل يصل إلى مسألة تأثّر التّعاقد نفسه بطبيعة **الفاغُوَا**. فالأساور والقلائد، بل وجميع المُمتلكات والحُلِيّ والأسلحة، وأيّ شيء ينتمي الى الشّريك، هي أشياء مسكونة بالعاطفة على الأقلّ، إن لم يكن بروح ذاتيّة هي ما يجعلها مشاركة بنفسها في الصّفقة[42]. وهذا ما نجده في تعزيمة جميلة جدّاً، هي "**تعزيمة البوق الصّدفيّ**"[43] التي تُستخدم بعد ذكر

---

(38) انظر الملاحظات المنصفة والشّاملة حول موادّ الاحتفال، ص89-90.

(39) ص504. وانظر الأسماء الثّانويّة للأشياء: ص89، ص271. وانظر الأسطورة (ص323) وفيها كيفيّة الحديث عن **السّولافا**.

(40) ص512.

(41) ص513.

(42) ص340، وانظر التّعليق 341.

(43) حول استخدام **البوق الصّدفيّ**، انظر: ص340، 387، 471. وانظر: اللّوحة رقم59. ويُنفخ **البوق الصّدفيّ** عند كلّ صفقة، وعند ابتداء وانتهاء أكل القُربان الجماعيّ، إلخ... انظر حول انتشار البوق الصّدفي وتاريخه: جاكسون (جون ويلفريد)، **اللآلئ والأصداف**، مانشستر، 1921.

=

الأشياء التي يجب على "الشّريك المُرَشَّح" طلبها وتسلّمها، بهدف سَحْرِها وحملها على التحوّل[44] إلى مالكها الجديد:

[حالة من الإثارة[45] تستولي على شريكي][46]

حالة من الإثارة تستولي على كلبه،

حالة من الإثارة تستولي على حزامه،

ويتوالى الأمر: "... على" غْوَارَا[ةُ]" (*gwara*) (طَابُو على جوز الهند

= - Jackson (John Wilfrid), *Pearls and Shells*, Manchester: University of Manchester Series, 1921.

أمّا استخدام النّاقُور (*trompette*) والطّبل خلال الاحتفالات والتّعاقدات، فهو منتشر في عدد كبير من المُجتمعات الزّنجيّة (الغينيّون والبانتو) والآسيويّة والأميركيّة والهندو-أوروبيّة، إلخ... وهذا موضوع مرتبط بمسألة التّشريع والاقتصاد التي نتناولها هنا، وهو يستحقّ دراسة مستقلّة للبحث فيه وفي تاريخه.

(44) ص 340. يتمّ الاستهلال بعبارة "**مُوَانيتا مُوَانيتا**" *mwanita mwanita*. انظر البيتين الأولين من النصّ الكيريويني (بلغة كِيرِيوِينَا)، ص448 (هما البيتان الثّاني والثّالث حسب رأينا). و"**موانيتا**" هو اسم نوع من الدّيدان الطّويلة ذات الدّوائر السّوداء تشبّه بها عقود اللّؤلؤ (ص 341). ثمّ يتبع ذلك "**استدعاء/دُعاء**": "**تعالوا هناك معاً. سوف آتي بكم هناك معاً. تعالوا هنا معاً. سوف آتي بكم هنا معاً. يظهر قوس قُزَح هناك. سوف أجعل قوس قُزَح يظهر هناك. قوس قُزَح يبدو هنا. سوف أُظهر قوس قُزَح هنا**". ويعتبر السيّد مالينوفسكي ذكر قوس قُزَح، وفقاً لما استقاه من الأهالي، من باب التيمّن فحسب. لكنّه يُمكن أن يشير أيضاً إلى الألوان المتعدّدة التي يعكسها اللّؤلؤ. أمّا عبارة "**تعالوا هنا معاً**"، فهي تتعلّق بالأشياء الثّمينة التي ستتجمّع من خلال الصّفقة. أمّا فيما يخصّ التّلاعب بلفظَيْ "**هنا**" و"**هناك**"، فهذان اللّفظان يمثّلان بكلّ بساطة الصّوتين "**ام**" (*M*) و"**وا**" (*W*)، وهما بمثابة القافيتين الشّائعتَي الاستخدام في طُقُوس السّحر.

ثمّ يأتي بعد ذلك البيت الثّاني من النصّ: "**أنا الرّجل الفذّ، أنا الزّعيم الأوحد، إلخ...**"، لكنّ لا أهميّة لهذا البيت إلّا من خلال وجهات نظر أخرى، وخاصّة تلك المتعلّقة بالبُوتْلاتش.

(45) اللّفظ المترجم هو: "**مونوموانيز**" *munumwaynise* (ص449)، وهو مضاعف لفظ "**موانا**" *mwana* أو "**موايْنا**" *mwayna* الذي يعبّر عن الشّعور بحكّة جلديّة أو حالة اهتياج.

(46) نفترض وجوب أن يكون هناك بيت من هذا الطّراز، لأنّ السيّد مالينوفسكي يؤكّد (ص340) أنّ اللّفظ الأساسيّ للتّعزيمة السّحريّة يشير إلى الحالة الذّهنيّة التي تسيطر على الشّريك، وهي ما يدفعه إلى بذل هدايا سخيّة.

والتُّنْبُول)[47] على قلادته "البَاغِيدُوو" (*bagido'u*)؛ . . . على قلادته "البَاغِيرِيكُو" (*bagiriku*)؛ . . . على قلادته "البَاغِيدُودُو" (*bagidudu*)[48]".

وتُوجد عَزِيمة أخرى أكثر أسطوريّة[49] وأكثر غرابة، لكنّها من نمط أكثر شيوعاً، وتُعْرِب عن نفس الفكرة مفادها أنّ للشّريك في الكُولَا نصيراً من التّماسيح يضرع إليه كي يأتيه بالقلائد (المُوَالِي كما تسمّى في جزيرة كيتافا):

"أيّها التّمساح اعثر عليه، اذهب به، ادفعه تحت الغِيبوبو *gebobo* (قعر السّفينة المخصّص للبضائع)

أيّها التّمساح، أحضر إليّ القلادة، أحضر إليّ البَاغِيدُوو، أحضر إليّ البَاغِيرِيكُو. . .".

كما توجد عَزِيمة أخرى لنفس الشّعيرة يُتضرّع بها إلى طير كاسر[50].

أمّا العَزِيمة الأخيرة المُستخدمة لسحر الشّركاء والمتعاقدين (في دِبُّو أو في

---

(47) يُفرض هذا التّحريم عادة في سبيل "الكُولَا" وفي سبيل "السُّوئي" (*s'oi*) أي الاحتفالات الجنائزيّة، بغرض تجميع الكميّات الضروريّة من الموادّ الغذائيّة وجوز الهند، فضلاً عن الأشياء الثمينة. انظر مسألة السّحر الذي يشمل الغذاء: ص347، ص350.

(48) أسماء شتّى للأساور لم يتمّ تحليلها في هذا الكتاب. وتتألّف هذه الأسماء من لفظ "باغي" (*bagi*) بمعنى قلادة (ص 351) تضاف إليه ألفاظ أخرى. ويتبع ذلك أسماء خاصّة بالقلائد هي أيضاً مسحورة.
وبما أنّ هذه العَزِيمة خاصّة بكُولَا جزيرة سِينَاكُتَا حيث يُهتمّ بالقلائد دون الأساور، فهي لا تتحدّث إلّا عن القلائد. وتُستخدم نفس التّعزيمة أيضاً في كُولَا جزيرة كِيرِيوِينَا، ولكن بما أنّ الاهتمام موجّه هنا إلى الأساور، فإنّنا نجد فيها ذكراً لأسماء أنواع مختلفة منها دون أن تتغيّر بقيّتها.
ولخاتمة العَزِيمة أهمّيتها هي أيضاً، لكن من حيث وجهة النّظر الخاصّة بالبُوتْلاتش: "**سأذهب كُولا** (القيام على تجارتي)، **سأخدع كُولا[ي]** (شريكي). **سأسرق كولا[ي]، سأنهب كولا[ي]، سأذهب كُولَا ما دام لي قارب يُبحر. . . سُمْعتي مدوّية كالرّعد. خطواتي زلزال**". وتبدو هذه الخاتمة على نحو غير مألوف أميركية الطّابع. ويوجد ما يشبه هذا في جزر سُلَيْمان (انظر ذلك لاحقاً).

(49) ص344. وانظر التّعليق ص345. وتنتهي العَزِيمة بنفس العبارات التي نجدها في العَزِيمة التي ذكرناها آنفا: "**سأذهب "كُولا" . . . إلخ**".

(50) ص343. وانظر في الصّفحة 449 نصّ البيت الأوّل مع شرح لُغويّ.

كِيتَافَا عند أهالي كيرِيوِينَا) فتتضمّن مقطعاً[51] قُدمّ بشأنه تفسيران. الأوّل أنّ العَزِيمة طويلة جدّاً ويتمّ ترديدها عدّة مرّات، وهي تهدف إلى تعداد الأشياء التي تحظرها الكُولَا وكلّ الأشياء المتعلّقة بالكراهيّة والحرب، والحرص على تجنّبها حتّى يُمكن أن تقوم تجارة بين الأصدقاء:

"هياجك، الكلب يتشمّمه،

طلاء الحرب الخاصّ بك، الكلب يتشمّمه...".

وفي بعض التّعازيم الأخرى[52]:

"هياجك، الكلب طَيِّعٌ...".

أو:

"هياجك ينطلق مثل مدّ البحر، الكلب يلعب؛

غضبك ينطلق مثل مدّ البحر، الكلب يلعب،...".

والمقصود هو **"هياجك يصبح مثل الكلب الذي يلعب"**. ولعلّ أهمّ ما في الأمر، هو التّشبيه الذي يصوّر قيام الكلب من مكانه متّجهاً نحو سيّده ليلعق يده. وهذا ما يجب أن يفعله رجال قبيلة الدُبُو، إن لم تفعله نساؤها أيضاً.

أمّا التّفسير الثّاني، فهو متكلّف ولا يخلو من بعض التّفلسف حسب السيّد مالينوفسكي، لكنّه قَطْعاً أهليّ؛ وهو أكثر مطابقة مع ما نعرفه: **"الكلاب تلعب أنفاً لأنف. حين تُذْكَر كلمة كلب، وفْقاً لما هو مُقرّر منذ الأزل، فإنّ الأشياء الثّمينة تأتي بنفسها (لتلعب). لقد أَعْطَيْنا الأساور، وستأتي القلائد، ولسوف تجتمع الأساور بالقلائد (مثل الكلاب التي تأتي ليشمّ بعضها البعض)"**. إنّها عبارة أو استعارة جميلة، فهي تُظهر في آنٍ كلّ المشاعر الجماعيّة المتضافرة:

---

(51) ص348. ويأتي هذا المقطع بعد سلسلة أبيات (ص347). **"غضبك، يا رجل قبيلة الدُّبو، يتراجع (مثل البحر عند الجَزْر)"**. ثمّ تتبع نفس السّلسلة مع **"امرأة قبيلة الدبّو"** (انظر أدناه). ومعلوم أنّ نساء الدبّو محرّمات، بينما تتعاطى نساء كِيرِيوِينَا البغاء مع الزوّار. والجزء الثّاني من العَزِيمة من نفس النّمط.

(52) ص348-349.

الضّغينة التي قد يكنّها الشّركاء لبعضهم البعض، عزل الفاغُوَا وتعطيلها بمفعول السّحر؛ اجتماع النّاس والأشياء الثّمينة مثل كلاب لَغُوبَوٍ تلبية للنّداء.

وتوجد عبارة رمزيّة أخرى هي زواج **المْوَالِي** أي الأساور، رمز الأنوثة، **بالسّولافا** أي القلائد، رمز الذّكورة، فكلاهما يميل إلى الآخر ميل الذّكور إلى الإناث[53].

إنّ المعاني التي تشير إليها هذه التّشبيهات المختلفة، هي نفس ما تشير إليه عبارات أخرى في الأحكام الأسطوريّة الماوريّة. وهو ما يعبّر من وجهة نظر سوسيولوجيّة مرّة أخرى، عن امتزاج الأشياء والقِيَم والعقود والبشر[54].

وإنّه لمن سوء الحظّ أنّنا لا نعرف سوى القليل عن القاعدة القانونيّة المتحكّمة في هذه المعاملات، وهي إمّا لاواعية وسيّئة الصّياغة من قِبَلِ شعب كِيرِيوِينَا الذي استقى منه السيّد مالينوفسكي معلوماته، أو هي واضحة عند قبائل جُزُر التروبرياند ممّا يوجب إعادة البحث فيها. ونحن لا نملك في هذا الخصوص سوى بعض التّفاصيل، من قبيل أنّ إعطاء أوّل **فاغُوَا** يسمّى "**فَاغَا**" (*vaga*) أي "**فاتحة الهدايا**" (*opening gift*)[55]، فهي تَفْتَحُ، وهي تُلْزِم الممنوح بصفة قاطعة إهداء المانح هديّة مقابل ما أُخِذَ منه؛ وأنّ هديّة الردّ تُسمّى "**يُوتِيلْ**"[56] (*yotile*)، وهو اللّفظ الذي أحسن السيّد مالينوفسكي ترجمته بعبارة "*clinching gift*" أي "**الهديّة المُثْبِتَة**" للصّفقة. ومن أسماء **اليُوتِيْل** أيضاً "**كُودُو**" (*kudu*) أي النّاب الذي يعضّ، وهو قاطع حقّاً، أي يحسم الأمر ويحرّر المرء[57]؛ وهو إجباريّ أيضاً إذ هو مُنْتَظَر دوماً من قبل الشّريك ويجب أن يكون معادلاً للعطيّة المتلقّاة. كما

---

(53) ص356. ويحتمل أن نكون هنا أمام أسطورة متعلّقة بالاتّجاهات.

(54) يُمكننا هنا استخدام تعبير "**المشاركة**" المستخدم عادة من قبل السيّد ليفي بريل (*Lévy-Bruhl*). ولكن هذا المصطلح على وجه التّحديد وليد ارتباك وخلط، وهو بخاصّة وليد تعريفات قانونيّة للقرابين الجماعيّة من النّوع الذي نحاول وصفه. ونحن هنا بصدد تناول المبادئ، ولا ضرورة لنتحدر إلى تناول التّداعيات.

(55) ص345 وما بعدها.

(56) ص98.

(57) ربّما يشير هذا اللّفظ ضمنيّاً إلى العُمْلة القديمة التي كانت تعتمد أنياب الخنزير وحدة تبادل، ص353.

يُمكننا الاستيلاء عليه إذا ما سنحت الفُرصة غصباً بالقوّة أو بالمخاتلة[58]؛ كما يُمكننا[59] أيضاً الردّ على يُوتِيلْ لم يعجبنا بالانتقام[60] من صاحبه فنسحره، أو على الأقلّ نُهِينُه تعبيراً عن امتعاضنا. أمّا إذا عجزنا عن ردّ اليُوتِيلْ، فإنّ أقصى ما يُمكننا فعله هو تقديم "بَازِي" (*basi*) يقوم بـ"خَرْق" الجلد دون عضّ، أي دون حسم للموضوع. إنّها عطيّة مُنْظَرة، مؤجلّة الفائدة، تهدّئ الدّائن، أي المانح السّابق، لكنّها لا تُبَرِّئ ذمّة المَدِين[61]، أي المانح اللّاحق.

إنّ جميع هذه التّفاصيل مُدهشة وكلّ ما تتضمّنه عباراتها مثير للاهتمام، إلّا أنّنا لا نستطيع الجزم برأي قاطع: هل هي محضُ أخلاقيّة وسحريّة[62]؟ هل يقتصر الأمر على احتقار الرّجل "الشّديد في الكُولَا" أو ربّما سحره فحسب؟ ألا يخسر الشّريك غير المخلص شيئاً آخر: رتبته النّبيلة أو على الأقلّ مكانته بين الزّعماء؟ هذا ما لا نزال بحاجة إلى معرفته.

ولكن من جانب آخر، فإنّ هذا النّظام نموذجيّ. وباستثناء القانون الجرمانيّ القديم الذي سنتحدّث عنه لاحقاً، فإنّ الحالة الرّاهنة للبحث ولمعارفنا التّاريخيّة والقانونيّة والاقتصاديّة، لا تسمح لنا بالعثور على ممارسة للعطاء/التّبادل أكثرَ وضوحاً بالنّسبة للمراقب الذي يسجّلها وأكثرَ اكتمالاً ووعياً، ومن

---

(58) هذا من أعراف قبيلة "اللّيبو" (*lebu*)، ص319. انظر أسطورة حول ذلك، ص313.

(59) امتعاض عنيف (سباب، هجاء *injuria*)، ص357. انظر عدّة أغانٍ من هذا النّوع في: تورنوالد، **بحوث حول جُزُر سُلَيْمان**، م.م.س، ج1.

(60) ص359. وقد قيل بخصوص فاغُوَا شهيرة: "**كم مات دونها من رجال!**". ويبدو، على الأقلّ في حالة واحدة تخصّ قبيلة الدبّو (ص356)، أنّ اليُويْتِيلْ لا يكون إلّا من جنس المُوَالِي أي سواراً، وهو المبدأ الأنثويّ للصّفقة: "**نحن لا نُعطيهم كوايبولو** (***kwaypolu***) **أو بوكالا** (*Pokala*)، **إنّهم نساء**" [بالإنكليزيّة في النصّ الأصليّ- م]. ولكن المطلوب عند قبيلة الدبّو هو الأساور، ومن هنا يُمكن أن لا يكون للأمر أيّ معنى آخر.

(61) يبدو أنّنا هنا أمام نُظُم مختلفة ومتشابكة من المعاملات. فقد يكون البازي (*basi*) قلادة (ص98) أو سواراً أقلّ قيمة. إلّا أنّه يُمكن أن يكون أيضاً أشياء أخرى ليست بالضّرورة كُولَا على غِرار المَجادِح الجِيريّة (للتّنبول)، أو القلائد الخشنة، أو المعاول الكبيرة المصقولة المسمّاة "**بيكُو**" (*beku*) (ص358، ص481)، فهي أيضاً من جملة العُمْلات المستخدمة هنا.

(62) ص157؛ ص359.

جِهة أخرى أفضلَ فَهماً، من تلك التي عثر عليها السيّد مالينوفسكي في جُزُر التروبرياند[63].

إنّ **الكُولَا**، وهي الشّكل الأساسيّ للعطاء-التّبادل، ليست في حدّ ذاتها سوى إحدى اللّحظات الأكثر احتفاليّة من نظام أوسع للهِبات التي يبدو الرّدّ عليها بحقّ شاملاً لكافّة مناحي الحياة الاقتصاديّة والمدنيّة لأهالي جُزُر التروبرياند. إنّ **الكُولَا**، وخاصّة **الكُولَا** الأمميّة والمشتركة بين القبائل، تبدو تتويجاً لتلك الحياة، إذ من المؤكّد أنّها أحد أهداف الوجود وأحد أهداف الرّحلات البحريّة الكبيرة، إلّا أنّها تقتصر عُموماً على الزّعماء، بل على زُعماء القبائل البحريّة أو بالأحرى زُعماء بعض القبائل البحريّة، فحسب. ومن هنا، فهي لا تقوم إلّا بتجسيد عدد من المؤسّسات الأخرى والتّوليف بينها.

أوّلاً، يندرج تبادل **الفاغُوَا** نفسه، من خلال **الكُولَا**، في سلسلة كاملة من التّبادلات التّجاريّة الأخرى المتنوعّة للغاية: من المساومة إلى تحديد الأجرة، ومن الإلحاح إلى التأدّب المحض، ومن الضّيافة الكاملة إلى التحفّظ الخجول. إذ يمثّل **الأُوفَالَاكُو** وجميع **الكُولَا**، في المقام الأوّل، وفي ما عدا الرّحلات البحريّة الكبيرة التي يطغى عليها التّنافس والطّقوسيّة[64]، فرصة **للغِيمْوَالِي**، أي تلك المُبادلات التّافهة التي لا يُشترط فيها أن تكون بالضّرورة بين شركاء[65]. إنّها تجارة حُرّة بين أفراد القبائل المتحالفة تضاف إلى الرّوابط الأضيق. أمّا في المقام الثّاني، فإنّ ما يُتداول بين الشّركاء في **الكُولَا** شبيه بسلسلة متواصلة من الهدايا الإضافيّة، الهدايا الممنوحة والمُستردّة، وكذلك من الصّفقات الإجباريّة؛ وهذا ما تفترضه **الكُولَا** ذاتها. فالرّابطة التي تخلقها **الكُولَا**، وهي المبدأ الذي

---

(63) يُظهر كتاب السيّد مالينوفسكي، على غِرار كتاب السيّد تورنوالد، أهميّة الملاحظة التي يباشرها عالم اجتماع حقيقيّ. وقد كانت ملاحظات السيّد تورنوالد بشأن "**المامُوكو**" (*Mamoko*) (الجزء الثّالث، إلخ..) وبشأن الـ"*Trostgabe*" [بالألمانيّة في النصّ الأصليّ وتعني "**هديّة المُراضاة**"- م] في جزيرة بوين (*Buin*) وراء اطّلاعنا على بعض الحقائق.

(64) ص211.

(65) ص189. وانظر اللّوحة 37. وانظر عبارة "*secondary trade*" ["**التّجارة الثّانويّة**"- م]، ص100.

تقوم عليه[66]، تبدأ مع هديّة أُولى تسمّى "**فَاغَا**" (*vaga*) يُبذل كلّ جهد في سبيلها من خلال "**التماسيّات**" (*sollicitoires*). فمن أجل هذه الهديّة الأُولى، يُمكننا تملّق شريك المستقبل الذي لا يزال مستقلّاً عنّا، وذلك بنقده إن جاز التّعبير دُفعة أُولى من الهدايا[67]. وإذا ما كنّا نفعل ذلك ونحن مطمئنّون إلى **اليُوتِيلْ** الذي سنأخذه بالمقابل، أي "**المغلاق**"[*م]؛ فإنّ حصولنا على **الفَاغَا** وحتّى تقبُّل "**التماسيّاتنا**" يبقى دائماً محلّ شكّ. وهذه الطّريقة في التماس الهديّة من جِهة، وقبولها من جِهة أخرى، هي القاعدة المُعتمدة. وتُحمل كلّ هديّة نقدّمها بهذه الطّريقة اسماً خاصّاً، ويتمّ عرضها على الشّريك قبل التّسليم، وهي

---

(66) انظر ص93.

(67) يبدو أنّ لهذه الهدايا اسماً عامّاً: "**وَاوُويْلَا**" (*wawoyla*)، ص353-354؛ وانظر صص 360-361. وانظر اللّفظ "**وُويْلَا**" (*Woyla*) بمعنى "*kula courting*" [أي "التودُّد (التغزُّل) **بالكُولَا**"-م]، ص439، الوارد في عَزِيمة سحريّة تحدّد جميع الأشياء التي يُمكن للشّريك المستقبليّ امتلاكُها شرط أن يحدّد المانح "**غليانها**". ومن تلك الأشياء سلسلة الهدايا المذكورة بعد ذلك.

[**ملاحظة من المترجم**]: استخدم موسّ هنا لفظ "*ébullition*" الفرنسيّ الذي يعني "**الغَلَيَان**"، لكن المعنى المُراد هنا هو بلا شكّ "**الغلاء**" و"**المُغالاة**"، إذ إنّ المانح "**يُغَالِي**" في تحديد قيمة ما سيستردّه من هدايا. ويُلاحظ هنا التّقارب الصّوتيّ في العربيّة بين لفظي "**غليان**" و"**غلاء**" المشتقيّن من الجذرين "**غلى**" و"**غلا**"، وهو نفس ما نجده أيضاً في اللّغات الأوقيانوسيّة، حيث لفظ "**غليان**" المستخدم في تحديد قيمة الهدايا المسترجعة هو "*Ola Ola*" وهو مضاعف لفظ "*Ola*" الذي يُمكننا مقاربته بلفظ "**غلى**" أو "**غلا**" إذ لا وجود لحرف "الغين" في الأوقيانوسيّة وهو الحرف الذي ربّما استُعيض عنه بحرف "O" لتقارب مخرجيهما، إذ إنّ كليهما حرف حلقيّ. ومن هنا نرجّح أن يكون لفظ "*Ola Ola*" مقابلاً للفظ "**غلى-غلى**" أو "**غلاء-غلاء**". ويدعم هذا الرّأي أنّ أحد معاني الفعل "*Ola*" في الأقيانوسيّة هو "**غرغر**" (*gargariser*) أي إحداث صوت في الحلق بإدخال سائل فيه. انظر: موسبلاخ، **معجم أوقيانوسيّ فرنسيّ...**، م.م.س، ص78 (المفردة *Ola*)، ص180 (المفردة *Olaola*)، ص182 (المفردات *éboullir*; *ébullition*; *effervescence*).

(*) المغلاق في العربيّة هو ما يُغلق به الرّهن، وقد استعرنا هذا المصطلح المعبّر بحقّ عن اللّفظ الفرنسيّ الذي استخدمه موسّ (*le verrou*) من اسم القِدْح الذي يُغلق به الرّهن في طقس "**المَيْسِر**" عند عرب الجاهليّة (البُوتْلاتش العربيّ) وهو القِدْح "**المُعلّى**".

انظر تفاصيل أكثر عن استخدام القِداح وغلق الرّهونات بالقِداح في المَيْسِر ضمن كتابنا الذي سيصدر بالتّوازي مع هذا الكتاب "**من المَيْسِر الجاهليّ إلى الزّكاة الإسلاميّة: قراءة إناسيّة في نشأة الدّولة الإسلاميّة**" وخاصّة الباب الأوّل (المَيْسِر الجاهليّ: الحقيقة الضّائعة).

تُسمّى في هذه الحالة "بَارِي" (*pari*)[68]، هذا علاوة طبعاً عن حمل كلّ منها اسماً خاصّاً يُشير إلى شرف منبتها وإلى طبيعتها السّحريّة[69]. وسيُفهم من قبولك إحدى تلك العطايا أنّك تميل إلى الدّخول في اللّعبة إن لم يكن التوقّف عند ذلك الحدّ. وفي صورة القبول بتلك الهدايا، فإنّ ذلك سيكون معناه إبرام الصّفقة، وهذه هي بالضّبط الوضعيّة الحقوقيّة التي تشير إليها بعض أسماء تلك الهدايا[70] التي تكون عادة أشياء ثمينة: فأساً كبيرة من الحجر المصقول مثلاً، أو ملعقة من عظام الحوت. ويُعتبر القبول بتلك الهدايا التزاماً حقيقيّاً من قبل الشّريك بإعطائنا "**الفَاغَا**" أي الهديّة الأولى المرجوّة؛ إلّا أنّنا لا نزال إلى حدّ الآن نِصْف شركاء، إذ لا يتمّ الالتزام النّهائيّ إلّا بإعلان القبول أمام الملأ. أمّا بخصوص أهميّة هذه العطايا وطبيعتها، فهي نتيجة للتّنافس غير العاديّ الذي يحدث بين الشّركاء المحتملين والقادمين مع الرّحلة البحريّة، فهم يبحثون عن أفضل شريك ممكن من القبيلة المُناوئة. وهنا تصبح المسألة من الخطورة بمكان، ذلك أنّ الرّابطة التي يُسعى إلى إقامتها توحّد الشّركاء في ما يُشبه العشيرة الواحدة[71].

(68) هذا هو المصطلح الأكثر عُموميّة: "*presentation goods*" ["بضائع التقدمة" "الهدايا"–م]، ص439، ص205، ص350. ويطلق شعب الدبّو على تلك الهدايا اسم "**فاتابي**" (*vata'i*)، ص391. وترد "*arrival gifts*" ["هدايا الوصول"–م] هذه في صيغة: "**وعائي الجيريّ، لهذا الغرض؛ ملعقتي، لهذا الغرض؛ سلّتي الصّغيرة، لهذا الغرض؛ إلخ...**". (انظر نفس الموضوع والتّعابير، ص200).
وبالإضافة إلى هذه الأسماء العامّة، هناك أسماء محدّدة لمختلف الهدايا حسب المناسبات. فقرابين الغذاء التي يحملها سكّان جزيرة سِينَاكْتَا إلى جزيرة دبّو (وليس العكس)، والخزف، والبُسُط، إلخ... تحمل ببساطة اسم "**بوكالا**" (*pokala*)، وهو ما يقابل تماماً معنى الأجر، القُربان، إلخ... كما يدخل في عداد "البوكالا" أيضاً كلّ ما هو "**فاغُوَا**" أي كلّ ما هو ملك شخصيّ *personal belongings* (ص501، ص313، ص270) يسعى الفرد إلى التخلّي عنه لإغواء شريك المستقبل *pokapokala* (ص360). إنّ لدى هذه المُجتمعات إحساساً حادّاً بالفرق بين الأشياء المخصّصة للاستعمال الشّخصيّ وتلك التي تُعتبر "مُمتلكات" (*properties*)، أي بين أشياء الأسرة المستدامة وتلك المخصّصة للتّداول.

(69) "**بونا**" (*buna*) على سبيل المثال، ص313.

(70) "**الكاريبوتو**" (*kaributu*) مثلاً، ص344، ص358.

(71) قيل للسيّد مالينوفسكي: "**شريكي، مثيل عُضْبتي (*kakaveyogu*)، يُمكنه محاربتي. أمّا قريبي الحقيقيّ (*veyogu*)، فهو مثيل الحبل السُرّي، هو دائماً بجانبي**" (ص276).

ولكي نختار شركاءنا، لا بدّ لنا من الإغواء والإبهار[72]. ومع مُراعاة المراتب الاجتماعيّة[73]، يجب أن نصل إلى الهدف قبل الآخرين، أو أكثر من الآخرين، وهو ما يتسبّب في اتّساع نطاق المُبادلات التي تكون الأشياءُ الأَنْفَسُ موضوعَها، أي الأشياء التي يملكها بطبيعة الحال أغنى النّاس. وبذلك تكون المنافسة، والمزاحمة، والتّباهي، والبحث عن العَظَمَة والمنفعة، هي البواعث الحقيقيّة لجميع تلك الأفعال[74].

هذه هي **"عطايا الوصول"** التي ستُقابلها عطايا تُعادلها هي **"عطايا الرّحيل"** (تسمّى **"تَالُوِيي"** *talo'i* في جزيرة سِيَناكِيتَا)[75] أو **"عطايا الإجازة"**، وهي دائماً أعلى قيمة من عطايا الوصول. وبذلك تكتمل دورة الهِبَات والهِبَات المُسترجَعة مع فوائدها، إلى جانب **الكُولَا**.

ولا يمنع هذا بطبيعة الحال أن تكون هناك ـ طوال الوقت الذي تستغرقه هذه المعاملات ـ هِبات في شكل رِفْدٍ وإطعام، وحتّى عَرْضُ نِسَاءٍ فيما يخصّ جزيرة سِينَاكُتَا[76]. وأخيراً، تُوجد هِبات إضافيّة أخرى يتمّ دائماً الردّ عليها. بل إنّنا نعتقد أنّ تبادل هذه **"الكوروتُمْنَا"** (*korotumna*) يمثّل أحد الأشكال البدائيّة للكُولَا، ذلك أنّها تشمل أيضاً تبادل الفُؤوس الحجريّة[77] وأنياب الخنازير[78].

---

(72) وهذا ما يُعبّر عنه سحر الكُولَا، أي **"المواسيلا"** (*mwasila*).

(73) حيث إنّ الأولويّة هي لقادة الرّحلة البحريّة وقادة المراكب.

(74) تجمع أسطورة **"كاسابوايبوايريتا"** (*Kasabwaybwayreta*) الممتعة بين كلّ هذه الدّوافع. فهي تروي كيف حصل البطل على القلادة الشّهيرة المعروفة باسم **"غوماكاراكيداكيدا"** (*Gumakarakedakeda*)، وكيف تفوّق على جميع رفاقه في**الكُولَا**، إلخ... انظر أيضاً أسطورة **"تاكاسيكونا"** (*Takasikuna*)، ص307.

(75) ص390. وفي جزيرة دُبو، ص362، ص365، إلخ...

(76) يقتصر الأمر على جزيرة سِينَاكُتَا ولا وجود له في جزيرة دُبو.

(77) حول تجارة الفؤوس الحجريّة، انظر: سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، ص350، ص353.
أمّا **"الكوروتومنا"** (*korotumna*)، فهي عادة ملاعق مزخرفة مصنوعة من عظام الحوت، وهي تستخدم أيضاً بوصفها **"بازي"** (*basi*). كما توجد كذلك هِبات أخرى وسيطة. انظر: مالينوفسكي، **مغامرو غرب المحيط الهادي**، م.م.س، ص358، ص365.

(78) تسمّى **"دوغا"** (*Doga*) أو **"دوغينا"** (*dogina*).

وعلاوة على ذلك، فإنّ **الكُولَا** بين القبائل لا تعدو في نظرنا الذّروة الأكثر احتفاليّة والأكثر إثارة لنظام أشمل يُخرج القبيلة عن بِكرة أبيها من الدّائرة الضيّقة لحدودها، بل حتّى عن مصالحها وحقوقها. ولئن جرت العادة بوجود ارتباطات من هذا النّوع على مستوى داخليّ، أي بين العشائر والقُرَى، فإنّ الأمر في حالتنا هذه يقتضي خروج الجماعات المحليّة والعائليّة وزعمائها من ديارهم للتّزاور والاتّجار والتّزاوج. وقد لا يَصْدُقُ اسم **الكُولَا** على هذا الأمر، غير أنّ السيّد مالينوفسكي يقابل بين "**الكُولَا البحريّة**" وما سمّاه بحقٍّ "**كُولَا الدّاخل**" أو "**كُولَا المُجتمعات المحليّة**" التي تُزوّد الزّعيم بما يلزم من أشياء مُخصّصة للتّبادل. إلّا أنّنا لا نُبالغ إذا وصفنا الأمر في مثل هذه الحالات بالبُوتْلاتش المحض. وكمثال، فإنّ زيارات أهالي كِيرِيوِينَا لجزيرة كيتافا من أجل الاحتفالات الجنائزيّة (*s'oi*)[79]، تشمل أموراً أخرى تتجاوز مجرّد تبادل **الفاغُوَات**؛ إذ تشهد نوعاً من الهجوم المُصْطَنَع (*youlawada*)[80] وتوزيعاً للطّعام، إلى جانب استعراض الخنازير والبطاطس. وعلى الجانب الآخر، فإنّ **الفاغُوَات** وجميع هذه الأشياء لا تُكتسب؛ فهي ولئن كانت تُصنع وتُتداول دائماً من قبل الزّعماء أنفسهم[81]، فإنّه يُمكن القول إنّ الزّعماء لا يصنعونها[82] ولا يتبادلونها من أجل أنفسهم. فمعظمها يصل الزّعماء في شكل هدايا من الأقارب الأدنى مرتبة، ومن الأصهار على وجه الخصوص بوصفهم رعايا أيضاً[83]، أو من أبنائهم المستقلّين بأُسَرِهم. وفي المقابل، فإنّ معظم الفاغُوَا حين العودة من الرّحلة البحريّة، يتمّ إعطاؤها خلال مراسم احتفاليّة لرؤساء القُرَى والعشائر، وحتّى للنّاس العاديّين

---

(79) ص486-491. وحول انتشار هذه الاستخدامات في جميع الحضارات في منطقة ماسّيم الشّماليّة، انظر: سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، ص584؛ ووصف "الوالاغا"، ص594، ص603؛ وانظر كذلك: مالينوفسكي، **مغامرو غرب المحيط الهادي**، م.م.س، ص486-487.

(80) ص479.

(81) ص472.

(82) يُطلق على صُنع المَوَالِي ومنحها من قبل الأصهار اسم "يُولو" (*youlo*)، ص280، ص503.

(83) ص171 وما بعدها؛ وانظر: ص98 وما بعدها.

من العشائر الحليفة: وفي الجملة لأيّ شخص شارك بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وغالباً بصورة غير مباشرة، في الرّحلة البحريّة[84]، وبهذا تتمّ مُكافأتهم.

وأخيراً، فإلى جانب نظام **الكُولَا الداخليّة**، وإن شئنا فوقه، وأدنى منه، وحوله، وحسب رأينا في أساسه، نجد أنّ نظام الهدايا المُتبادلة يتخلّل كلّ مناحي الحياة الاقتصاديّة والقبليّة والأخلاقيّة لأهالي جُزُر التروبرياند، فهي "**مطبوعة**" بها حسب التّعبير الذكيّ للسيّد مالينوفسكي. إنّه "**الأخذ والعطاء**" المستمرّ[85]، وكأنّما يَعْبُر تلك المُجتمعات من جميع الجِهات سَيْلٌ متّصل من الهِبَات الممنوحة والمتلقّاة والمستردّة، لزوماً أو لمصلحة، ترفّعاً أو استجلاباً لمنافع، تحديّاً أو مراهنة. ونحن لا يُمكننا هنا وصف جميع هذه الحقائق التي لم يَنْتَهِ السيّد مالينوفسكي نفسه من نشرها، إلّا أنّ ذلك لا يمنع إيراد واقعتين أساسيّتين.

أُولاهما، أننّا نجد في "**الوَازِي**" (*wasi*)[86] علاقة مشابهة للغاية لتلك التي نجدها في **الكُولَا**، فهي تُنشئ تبادلات ثابتة وإلزاميّة بين الشّركاء المنتمين إلى القبائل الزّراعيّة من ناحية، وأولئك المنتمين للقبائل البحريّة من ناحية أخرى. ففي "**الوَازِي**"، يعمد الشّريك المزارع إلى وضع منتجاته أمام بيت شريكه الصيّاد، على أن يقوم هذا في مرّة قادمة، إثر صيد وفير، بتقديم محصول صيده إلى القرية الزّراعيّة بما يفوق قيمة ما تلقّاه منها سابقاً[87]. وهذا هو نفس نظام تقسيم العمل المعمول به في نيوزيلندا.

(84) الاشتراك في صُنع المراكب مثلاً، وتجميع المصنوعات الفخاريّة أو مواعين الطّعام.

(85) ص167: "الحياة القبليّة برمّتها "أخذ وعطاء" مستمرّ؛ فما من احتفال، وما من تصرّف قانونيّ أو عرفيّ إلّا وهو مصحوب بعطيّة أو بردّ على عطيّة سابقة؛ فالمال الممنوح والمتقبّل واحد من الأدوات الرّئيسيّة للتّنظيم الاجتماعيّ ولسلطة الزّعيم، ولصلات القربى سواء بالدّم أو بالمصاهرة". انظر: ص175-176؛ وانظر في الفهرس: الأخذ والعطاء.

(86) هي مشابهة في الغالب لما في الكُولَا، فالأطراف المشاركة هي نفسها معظم الأحيان (ص193)؛ وبخصوص وصف "الوَازِي"، انظر ص187-188، وانظر اللّوحة 36.

(87) لا يزال الالتزام مستمرّاً إلى اليوم، وذلك رغم الأضرار والخسائر التي يتكبّدها صائدو اللّؤلؤ، فهم مجبرون على الصّيد وعلى خسارة أموال جسيمة من أجل التزام اجتماعيّ محض.

ويُوجد شكل آخر من أشكال التّبادل الكبير يتّخذ مظهر الاستعراض[88]، وهو السّاغالي" (*sagali*) أي مآدب الإطعام الكبيرة[89] المقامة في عدّة مناسبات مثل الحصاد أو بناء كوخ الزّعيم أو صنع قوارب جديدة أو الاحتفالات الجنائزيّة[90]. ففي "السّاغالي"، يتمّ توزيع الطّعام على المجموعات التي قدّمت خدمات للزّعيم أو لعشيرته[91]: الزّراعة، نقل جذوع الأشجار التّي تُنحت منها القوارب والأعمدة، خدمات الدّفن المقدّمة لعشيرة المتوفّى، إلخ... ونحن نجد أنّ عمليّات توزيع الطّعام هذه مُعادلة تماماً للبُوتْلاتش عند قبائل التلَنْجِيت الهنديّة، ناهيك عن وضوح عنصر الصّراع والتّنافس فيها، فهي ميدان مواجهة بين العشائر والبطون، والأُسَرِ المتحالفة معها، وهو ما يجعلها تبدو في العُموم تصرّفات جماعيّة لا يُستشعر فيها حضور شخصيّة الزّعيم.

ولكن إلى جانب تلك الحقوق الجماعيّة والاقتصاد الجماعيّ، وهي أمور بعيدة بالفعل عن **الكُولَا**، فإنّ جميع الارتباطات الفرديّة النّاتجة عن التّبادل هي، على ما نرى، من هذا النّمط. ومع احتمال دخول بعضها القليل في باب المقايضة المحضة، إلّا أنّ المقايضة لا تتمّ مطلقاً إلّا بين أقارب، أو حلفاء، أو شركاء في **الكُولَا** أو **الوَازِي**، ومن هنا فإنّ التّبادل لا يتمّ فيها بكلّ حريّة في الواقع. فنحن لا نحتفظ في العُموم لأنفسنا بما نحصل عليه، وبالتّالي فما نَحُوزُه ـ بأيّ وسيلة ـ لا نحتفظ به إلّا إذا كان ممّا لا يُسْتَغْنَى عنه؛ إذ جرت العادة بنقله إلى شخص ثالث، إلى أحد الأصهار مثلاً[92]، حتّى إنّه قد يحدث أن تعود إلينا أشياء تملّكناها، في ذات اليوم الذي أعطيناها فيه، وهي على حالها الأولى.

إنّ جميع التّعويضات عن الهِبَات من كلّ نوع، عن الأشياء والخدمات، تندرج ضمن هذه الأُطُر. ونحن نقدّم هنا أهمّها دون ترتيب مسبق:

---

(88) انظر اللّوحتين 32 و 33 .

(89) يعني لفظ "ساغالي" التوزيع (مثل لفظ "هاكاري" *hakari* البولينيزي)، ص491. انظر وصف ذلك: ص147-150، ص170، ص182-183 .

(90) انظر ص491.

(91) هذا واضح خاصّة في حالة الاحتفالات الجنائزيّة. انظر: سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، ص594-603.

(92) ص175.

تدخل "البوكالا"(93) و"الكاريبيتو"(94)، أي "*sollicitory gifts*" [هدايا الالتماس-م] التي رأيناها في الكُولَا، في إطار أشمل يوافق إلى حدّ كبير ما نُسمّيه الأُجور. وهي تُمنح إلى الآلهة والأرواح. ويوجد اسم آخر عامّ للأجور هو "فَاكَابُولَا" (*vakapula*)(95) "مابُولا" (*mapula*)(96)، وهي علامات للعُرفان والاعتراف بالجميل لا مندوحة من الردّ عليها. وفي هذا الخصوص، حقّق السيّد مالينوفسكي(97)، على ما نرى، اكتشافاً عظيماً من شأنه أن يُضيء جميع الرّوابط الاقتصاديّة والقانونيّة بين الجنسين داخل إطار الزّواج: فجميع أنواع الخدمات التي يقدّمها الزّوج لزوجته تعتبر "أجرة-هِبَة" لقاء تمكينه ممّا يسمّيه القُرآن "الحَرْثُ"[*م].

(93) ص323. كما يسمّى أيضاً "كْوَايْبُولُو" (*kwaypolu*)، ص356.

(94) ص378-379، 354.

(95) ص163، ص373. وتنقسم "الفَاكَابُولَا" (*vakapula*) إلى أصناف لكلّ منها اسم خاصّ، فنجد على سبيل المثال "الفِيُولُو" (*vewoulo*) أي (*initial gift*) [هديّة الاستهلال-م]) و"اليوميلو" (*yomelu*) أي (*final gift*) [هديّة الختام-م]) (هذا يثبت التّماهي مع الكُولَا، قارن ذلك بعلاقة "اليُوتِيلْ" بـ"الفَاغَا"). ويحمل عدد من هذه المدفوعات أسماء خاصّة: فـ"الكَارِيبُودَابُودَا" (*karibudaboda*) تعني أجرة العاملين على الزّوارق وبصفة عامّة أولئك الذين يعملون في الحقول، وخاصّة الأجرة النّهائيّة بعد جمع المحاصيل (تسمّى "أُوريغُوبُو" *urigubu* في حالة الهِبات السّنويّة الخاصّة بالحصاد والمقدّمة من قبل أحد الأصهار، ص63-65، ص181) وعند الانتهاء من صنع القلائد، ص394، ص183. كما تحمل أيضاً اسم "سُوسَالا" (*sousala*) حين تكون مرتفعة نسبيّاً (من أجل صنع أقراص "الكَالُومَا"، ص373، ص183). أمّا "اليُولو" (*Youlo*)، فهو اسم الأجرة المدفوعة لصنع سوار، و"البُوَايُو" (*Puwayu*) هو الطّعام المقدّم للحطّابين تشجيعا لهم على العمل. انظر الأغنية الجميلة، ص129:

الخنزير، وجوز الهند (الشّراب) والبطاطس

انتهينا منها ونحن لا نزال نجرّ ... الثّقيلة جدّا.

(96) اللّفظان "فَاكَابُولَا" (*vakapula*) و"مَابُولَا" (*mapula*) صيغتان مختلفتان من الفعل "بولا" (*pula*)، وواضح أنّ "فاكا" (*vaka*) هي أداة السّببيّة. انظر حول "المَابُولَا"، ص178 وما بعدها، ص182 وما بعدها. وكثيراً ما يترجم السيّد مالينوفسكي هذا اللّفظ بلفظ "*repayment*" [سداد- م]. وهو يقارن عُموماً بـ"البلسم" إذ يخفّف ألم وعناء الخدمة المقدّمة، ويعوّض عن فقدان الشّيء أو السرّ المتنازل عنه، وعن الامتياز المتخلّى عنه.

(97) ص179. وتسمّى "الهِبات من أجل الجنس" أيضاً "بُوَانَا" (*buwana*) و"سِيبُووَانَا" (*sebuwana*).

(*) يستخدم موسّ لفظ (*le champ*) الفرنسيّ بمعنى "الحقل"، لكنّنا خيّرنا ترجمته بلفظ =

لقد بالغ المعجم القانونيّ للتّروبرانديّين، وهو لا يخلو من سذاجة، في إسناد تسميات مميّزة لمختلف أصناف الهِبَات المستردّة بحسب اسم الهِبَة الممنوحة[98] أو اسم الشّيء الموهوب[99]، وبحسب المناسبة[100]، إلخ... بل إنّنا نجد أنّ بعض الأسماء تُراعي جميع هذه الاعتبارات؛ ومن ذلك على سبيل المثال، إطلاق اسم "**لاغا**" (*laga*)[101] على الهِبَة المقدّمة للسّاحر، أو المقدّمة من أجل الحصول على لقب. ولا نستطيع أن نصدّق مدى تعقّد كلّ هذا المعجم نتيجة عجز غريب عن التّقسيم والتّعريف، وفي نفس الوقت نتيجة تدقيقات وتصنيفات غريبة.

مُجتمعات ميلانيزيّة أخرى

لا تبدو مضاعفة المُقارنات مع ما يوجد في مناطق أخرى من ميلانيزيا أمراً ضروريّاً، إلّا أنّ التقاط بعض التّفاصيل المتفرّقة من هنا وهناك ربّما زاد من تحصين قناعاتنا ومن إثبات أنّ أهالي جُزُر التروبرياند وكاليدونيا الجديدة طوّروا بشكل طبيعيّ مبدأً لا يوجد عند الشّعوب القريبة منهم.

ففي الطّرف الجنوبيّ من ميلانيزيا، في جُزُر فيجي، حيث تعرّفنا على البُوتْلاتش، تبرز بصفة ملحوظة مؤسّسات أخرى تابعة لنظام الهِبَة. ففي موسم

= "**الحَرْث**" تقيّداً باللّفظ القرآني الذي يومئ إليه والوارد ضمن الآية 223 من سورة البقرة: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾.

(98) انظر الهوامش السّابقة. ومن ذلك لفظ "**كَابِيغِيدُويَا**" (*Kabigidoya*)، ص164، وهو يعني الاحتفال بمناسبة عرض قارب جديد، والقائمين على ذلك، وما يقومون به من "**كسر رأس القارب الجديد**"، إلخ...، والهدايا التي تسترجع مع فائدتها. وتوجد ألفاظ أخرى للتّعبير عن إيجار الزّوارق، ص186؛ وعن هدايا التّرحيب، ص232.

(99) من ذلك: "**البونا**" (*Buna*)، وهي هبات "**أصداف الكُووْرِي الكبيرة**" (*big cowrie shell*)، ص317.

(100) من ذلك: "**اليولو**" (*Youlo*)، وهي "**فاغُوَا**" تعطى أجرة عن أعمال الحصاد، ص280.

(101) ص186، ص426، إلخ... وتعني بطبيعة الحال الهِبَة المسترجعة مع فائدة. ذلك أنّه يوجد اسم آخر للشّراءات البسيطة للتّعزيمات السّحريّة هو "**أولا- أولا**" *ula-ula* (تسمّى "**سوسالا**" *sousala* حين تكون أسعارها مرتفعة جدّاً، ص183). كما يطلق اسم "**أُولا- أولا**" أيضاً حين تكون الهِبات مقدّمة إلى الأموات بقدر ما هي موجّهة إلى الأحياء (ص183)، إلخ...

"**الكيري الكيري**" (*kere-kere*) الذي لا يُرفض فيه أيّ طلب لأيّ كان[102]، نجد أنّه يتمّ تبادل الهدايا بين الأسرتين المُتصاهرتين عند الزّواج[103]، إلخ... أضف إلى ذلك أنّ العُمْلة المتداولة في جزر فيجي المكوّنة من أسنان حوت العنبر والمسمّاة "**طَمْبُوَا**" (*tambua*)[104] هي تماماً من نفس نوع عُمْلَة التّروبرانديّين، وهي تُستكمل بنوع من الحجارة (أمّهات الأسنان) والحليّ باعتبارها "جَالِبَاتُ حَظٍّ"، وتمائم خاصّة بالقبيلة. فالمشاعر التي يغذّيها سُكّان جُزُر فيجي لـ"**الطَّمْبُوَا**" هي بالضّبط نفس تلك التي وصفناها أعلاه: "**ونحن نعاملها مثل دُمىً؛ نخرجها من السلّة، نُعْجَب بها ونتحدّث عن جمالها؛ نصبّ الزّيت ونصقل أمّها**"[105]. ويمثّل عرضها طلباً؛ والقبول بها، التزاماً[106].

ويُسمّي ميلانيزيّو غينيا الجديدة وبعض البابوزيّين (*Papous*) المتأثّرين بهم عُملتهم باسم "**طاوو-طاوو**" (*tau-tau*)[107]، وهي مطابقة لعُمْلَة جُزُر التروبرياند وموضوع معتقدات مماثلة[108]. ولكن يجب علينا أيضاً مقاربة هذا الاسم من لفظ "**طاهو طاهو**" (*tahutahu*)[109] الذي يعني "**إقراض الخنازير**" (عند قبائل "**موتو**" *Motu* و"**كويتا**" *Koita*)، وهذا اللّفظ[110] مأنوس لدينا، فهو ذات اللّفظ

(102) بريوستر (أدولف)، **قبائل تلال فيجي: تسجيل لأربعين عاماً من العلاقة الحميمة مع القبائل الجبليّة في المناطق الدّاخليّة من فيجي مع وصف لعاداتها في الحرب والسّلم، وأساليب عيشها، والخصائص النّفسيّة والجسديّة، من أيّام أكل لحوم البشر إلى هذا الزّمان**، لندن، 1922، ص91-92.

- Brewster (Adolph), *Hill Tribes of Fiji: a record of forty years' intimate connection with the tribes of the mountainous interior of Fiji with a description of their habits in war and peace, methods of living, characteristics mental and physical, from the days of cannibalism to the present time*, London: Seeley, 1922.

(103) ن.م.س، ص191.

(104) ن.م.س، ص23. وهو ما يذكّر بلفظ "طابو" (*tabou*) أو "طامبو" (*tambu*).

(105) ن.م.س، ص24.

(106) ن.م.س، ص26.

(107) سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، المسرد ص754، ص77، ص93، ص94، ص109، ص204.

(108) انظر وصفاً للـ"دوا" (*doa*)، ن.م.س، ص71، ص89، ص91، إلخ.

(109) ن.م.س، ص95، ص146.

(110) لا يقتصر الأمر على تسمية العُمْلات عند قبائل خليج غينيا الجديدة باسم مماثل للّفظ =

البولينيزيّ الذي يُمثّل جذر لفظ "تَاوُونْغا" الذي نجده في سَامُوَا وزيلندا الجديدة، والذي يعني المجوهرات والمُمتلكات الخاصّة بالأسرة. فهذه الألفاظ، على غِرار الأشياء التي تدلّ عليها، بولينيزيّة محضة(111).

إنّنا نعرف بوجود البُوتْلاتش عند الميلانيزيّين وعند البابوزيّين في غينيا الجديدة(112). وقد سبق للوثائق الرّائعة التي جمعها السيّد تورنوالد حول قبائل "البوين" (*Buin*)(113) و "البانارو" (*Banaro*)(114) أن وفّرت لنا عدداً من نقاط المقارنة. فالطّابع الدّينيّ للأشياء المتبادلة واضح، لاسيّما في العُمْلة والطّريقة التي تُمنح بها مكافأة على الأغاني، أو تُمنح للنّساء مقابل الجنس؛ فهي تُمثّل، على غِرار ما في جُزُر التروبرياند، نوعاً من الرّهن. وقد قام السيّد تورنوالد، في نطاق دراسة مستفيضة لحالة محدّدة(115)، بتحليل إحدى الوقائع المُبرزة في آنٍ وعلى أحسن وجه ماهيّة نظام الهدايا المُتبادَلة هذا وما يسمّى - على خلاف

= البولينيزي وبذات المعنى، بل يتجاوزه إلى أشياء أخرى تنتمي لذات نظام الهِبات. وقد سبق أن أشرنا إلى "**الهاكاري**" (*hakari*) في نيوزيلندا، و"**الهيكاراي**" (*hekarai*) أي احتفالات الطّعام خلال المواسم الاستعراضيّة التي وصفها السيّد سليغمان في غينيا الجديدة (قبيلتي موتو وكويتا). انظر: سليغمان، **الميلانيزيّون في غينيا الجديدة البريطانيّة**، م.م.س، ص144-145 (اللّوحات 16-18).

(111) انظر أعلاه. ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة "**تون**"(*tun*)، في لهجة قبيلة "**موتا**" (في جزر البانكس *Banks*) - المطابقة بالطّبع للتّاوونغا-تعني الشّراء (ولا سيّما شراء امرأة). وقد ترجم كودرينغتون-حين تناول أسطورة شراء "**القَط**" (*Qat*) للّيل - هذا اللّفظ بعبارة "**اشترى بثمن مرتفع**"، والحال أنّ الأمر يتعلّق بشراء حسب قواعد البُوتْلاتش المؤكّد وجوده في هذا الجزء من ميلانيزيا. راجع: كودرنغتون (روبرت هنري)، **اللّغات الميلانيزيّة**، أكسفورد، 1885، ص307-308، الهامش 7.

- Codrington (Robert Henry), *Melanesian Languages*, Oxford: Clarendon Press, 1885, pp. 307-308, no 9.

(112) انظر الوثائق المذكورة في: **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة 12 (1909-1912)، ص372.

(113) انظر بالخصوص: تورنوالد، **بحوث حول جُزُر سُلَيْمان**، م.م.س، ج3، ص38-41.

(114) تورنوالد (ريتشارد)، "**بحوث في النّياسة**"، **مجلّة الجمعيّة الألمانيّة لخدمة الشّعوب والجمعيّة البرلينيّة للإناسة والنّياسة**، برلين 1922.

- Thurnwald (Richard), *Zeitschrift für Ethnologie*, der Deutschen Gesellschaft für Volkerkunde und der Berliner Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, Berlin: Dietrich Reimer, 1922.

(115) تورنوالد، **بحوث حول جُزُر سُلَيْمان**، م.م.س، ج3، اللّوحة 2، رقم 3.

الأصول ـ الزّواج عن طريق الشّراء، بينما هو يشمل في الواقع هِبات في جميع الاتّجاهات، بما فيها تلك الخاصّة بالأصهار: إذ يتمّ تسريح المرأة التي لم يُقدّم أقرباؤها لعائلة الزّوج ما هو مطلوب من "**هِبات العودة**".

وفي الجُملة، فإنّ جميع أهالي الجزر، وربّما أقاربهم في جُزْء من عالم آسيا الجنوبيّة، يعرفون نفس منظومة التّشريع والاقتصاد.

وبهذا، فإنّ الفكرة التي ينبغي علينا بلورتها حول هذه القبائل الميلانيزيّة، الأكثر ثراءً والأطول باعاً في التّجارة من القبائل البولينيزيّة، تختلف كثيراً عمّا اعتدناه. فلهؤلاء النّاس اقتصاد فوق-محلّي ومنظومة تبادل متطوّرة جدّاً وذات إيقاعات أكثر كثافة وأكثر سرعة ممّا كان يعرفه مزارعونا أو أهالي قُرَى الصيّادين على سواحلنا [في فرنسا] ربّما قبل مائة عام. فما لديهم هو حياة اقتصاديّة تتجاوز حدود الجُزُر واللّهجات، وهي تجارة ضخمة وخطيرة، إلّا أنّهم استعاضوا في ذلك وبكلّ حزم عن نظام البيع والشّراء، بنظام الهِبَات المقدّمة والمستردّة.

وتتمثّل النّقطة التي تعثّرت فيها هذه التّشريعات، كما تعثّر فيها أيضاً القانون الجرمانيّ على ما سنرى، في قصورها عن تجريد وتجزئة تصوّراتها الاقتصاديّة ومفاهيمها القانونيّة. إلّا أنّ هذه المُجتمعات لم تكن بحاجة إلى ذلك، فلا العشائر ولا الأُسَر تعرف الانفصال عن بعضها البعض، ولا هي تعرف أيضاً الفصل بين أفعال بعضها البعض، بل إنّ الأفراد أنفسهم، مهما كانوا نافذين وواعين، لا يُمكنهم تفهّم ماذا يعني وجوب معارضة بعضهم البعض ووجوب فصل أفعالهم عن أفعال الآخرين. فالزّعيم يندمج في عشيرته، كما تندمج فيه العشيرة؛ ولا يشعر الأفراد أنّهم يتصرّفون إلّا بطريقة واحدة. ويلاحظ السيّد جون هنري هولمز (*John Henry Holmes*) بكلّ دقّة أنّه لا يوجد في لغة قبائل "**الطّواريبي**" (*Toaripi*) البابوزيّة ولا في لغة قبائل "**النّاماوو**" (*Namau*) الميلانيزيّة التي عايشها عند مصبّ نهر "**فينكه**" (*Finke*) سوى "**لفظ واحد دالّ على البيع والشّراء، وعلى الدَّيْن والاستدانة**"؛ وأنّ العمليّتين "**المتناقضتين يُعبّر عنهما بنفس اللّفظ**"[116] وإذا ما توخّينا الدقّة، فهم "**لا يعرفون الاستدانة**

(116) هولمز (جون هنري)، غينيا الجديدة البدائيّة، لندن، 1924، ص294.
- Holmes (John Henry), *Primitive New-Guinea*, London: Seeley Service & Co., 1924.

والإقراض بالمعنى الذي نستخدم فيه هذه الألفاظ، إلّا أنّه يوجد دائماً شيء ما يقدّمه المَدِين في شكل مكافأة على القرض ويتمّ استرجاعه عند خلاص الدَّيْن"[117]. إنّ هؤلاء النّاس ليس لديهم فكرة البيع ولا فكرة القرض، إلّا أنّهم يقومون مع ذلك بعمليّات اقتصاديّة وقانونيّة تؤدّي نفس تلك الوظيفة.

وبالمثل، فإنّ مفهوم المقايضة غريب عن الميلانيزيّين بقدر غرابته عن البولينيزيّين.

وقد قام أحد أفضل النيّاسين، وهو السيّد ألبرتوس كريستيان كرويت (*Albertus Christiaan Kruyt*)، مستخدماً لفظ "البيع"، بوصف دقيق[118] لهذه الذّهنيّة السّائدة بين سُكّان جزيرة سيلاب الوسطى [في إندونيسيا ـ م]؛ وهذا رغم ما نعرفه حول اتّصال قبائل "التّوراجا" (*Toradja*) [سكّان جزيرة سيلاب ـ م] منذ فترة طويلة مع المالاويّين، وهم من كبار التجّار.

وهكذا قام قسم من البشريّة ـ غنيّ نسبيّاً وعَامِلٌ وخالقٌ لفوائض كبيرة ـ ولا يزال يقوم ـ بمُبادلات ضخمة تحت أشكال مغايرة لما نعرف، ومن أجل غايات غير تلك التي نسعى وراءها.

ثالثاً: الشّمال الغربيّ الأميركيّ

الشّرف والدَّيْن

لقد تبيّن، من خلال هذه المُلاحظات حول بعض الشّعوب البولينيزيّة والميلانيزيّة، وجود شكل محدّد الملامح لنظام الهِبَات، وأنّ الحياة الماديّة والرّوحيّة والتّبادل، يتمّان فيه تحت شكل غير أنانيّ وإلزاميّ في نفس الوقت.

(117) في الواقع، لم يحسن السيّد هولمز وصف نظام الهِبات الوسيطة. انظر ما سبق أن أشرنا إليه بخصوص "البازي" (*basi*).

(118) انظر العمل المذكور أعلاه. ولا ينحصر الشكّ في معنى الألفاظ التي نُترجمها بصفة سيّئة بألفاظ "اشترى، باع" في ما يتعلّق بمُجتمعات المحيط الهادئ فحسب. وبما أنّنا سنعود في وقت لاحق إلى هذا الموضوع، فإنّنا نذكّر منذ الآن أنّنا نقصد بلفظ البيع في كلامنا اليوميّ البيع والشّراء كليهما، وأنّه لا يوجد في اللّغة الصّينيّة مثلاً سوى اختلاف بسيط في كيفيّة نطق نفس اللّفظ الذي يعني في ذات الوقت فعل البيع وفعل الشّراء.

إضافة إلى أنّ هذا الالتزام يُعرب عن نفسه بأسلوب أسطوريّ خياليّ، أو ـ إن شئنا ـ بأسلوب رمزيّ جماعيّ إذ هو يتّخذ مظهر الاهتمام المُنْصَبّ على الأشياء المُتبادلة التي لا تنفصل أبداً انفصالاً تامّاً عمّن يتبادلها: فما تخلقه من وشائج ومن تحالفات لا ينفسخ تماماً. وفي الواقع، فإنّ هذا الرّمز للحياة الاجتماعيّة، أي دوام مفاعيل الأشياء المتبادلة، من شأنه أن يُفصح بصفة مباشرة عن الكيفيّة التي تتمكّن بها الجماعات الفرعيّة لهذه المُجتمعات، العتيقة والمجزّأة، من الانصهار باستمرار في بوتقة واحدة والشّعور بأنّها مَدِينَةٌ لبعضها البعض بكلّ شيء.

وهذه المؤسّسات هي ما يُوجد أيضاً عند المُجتمعات الهنديّة في الشّمال الغربيّ الأميركيّ، إلّا أنّها لا تزال عندها أكثر تجذّراً وأكثر حدّة، إذ هي تجهل المقايضة جهلاً تامّاً. بل إنّه لا يبدو ـ حتّى بعد فترة طويلة من الاتّصال مع الأوروبيّين[119] ـ أنّ أيّاً من عمليّات انتقال الثّروات الكبيرة[120] التي تشهدها تلك المُجتمعات باستمرار قد تمّت بطريقة غير تلك المعروفة في الأشكال الاحتفاليّة للبُوتْلاتش[121]، وهي المؤسّسة التي سنقوم بوصفها الآن من وجهة نظرنا.

تنبيه: قبل أيّ شيء، يبدو إيراد وصف موجز لهذه المُجتمعات أمراً أساسيّاً. فجميع القبائل أو الشّعوب، أو بالأحرى المجاميع القَبَليّة[122] التي

---

(119) مع الرّوس منذ القرن الثامن عشر ومع الصيّادين الكنديّين من أصل فرنسيّ منذ بداية القرن التاسع عشر.

(120) انظر بيع العبيد عند: سوانتون (جون ريد)، **نصوص وأساطير الهَايْدَا (بلهجة منطقة سكايديغات)**، نشريّة مكتب النّياسة الأميركيّة، العدد 29، واشنطن، 1905، ص410.

- Swanton (John Reed), *Haida texts and myths* (*Skidegate dialect*), Bulletin of the Bureau of American Ethnology, n°29, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1905.

(121) يوجد ثبت بالمراجع النّظريّة حول هذا البُوتْلاتش في المصدر المذكور أعلاه.

(122) إنّ إيرادنا هذا الجدول الموجز غير مبرّر، إلّا أنّه ضروريّ. ونحن نبادر بالإشارة إلى أنّه غير مكتمل سواء فيما يتعلّق بعدد وأسماء القبائل أو بمؤسّساتها. ونحن نصرف النّظر عن عدد كبير من القبائل، ولا نذكر إلّا أهمّها وهي:

1. قبائل "**النّوتكا**" *Nootka* (مجموعة الواكاش *Wakashe* أو **الكُوَاكْيُوتِل** *Kwakiutl*)، وقبائل "**البيلاكُولَا**" *Bella Kula* (وهي مجاورة للأولى).

2. قبائل "**ساليش**" (*Salish*) في السّاحل الجنوبيّ.

ومن ناحية أخرى، لا بدّ من امتداد البحوث بشأن انتشار البُوتْلاتش إلى مناطق الجنوب =

سنتحدّث عنها، تُقيم على ساحل الشّمال الغربيّ الأميركيّ: "**التلَنْجِيت**" و"**الهَايْدَا**" في الألاسكا[*]؛ و"**التسيمشيان**" و"**الكُواكْيُوتِل**" و"**الهَايْدَا**" بصفة رئيسة في كولومبيا البريطانيّة[123]. ويعيش أبناء هذه القبائل من الصّيد البحريّ

= وصولاً إلى كاليفورنيا حيث يبدو -وهذا شيء رائع حسب وجهات نظر أخرى - أنّ هذه المؤسّسة منتشرة في مُجتمعات قبائل "البينوتيا" (*Penutia*) و"الهوكا" (*Hoka*). انظر على سبيل المثال: باورز (ستيفن)، **قبائل كاليفورنيا**، في: **مساهمات في نياسة الشّمال الأميركيّ**، المجلّد 3، كتابة الدّولة للدّاخليّة: المسح الجغرافيّ والجيولوجيّ لمنطقة جبال "روكي"، مطبعة الحكومة، واشنطن، 1877، ص153. وانظر نفس المصدر (ص238) بخصوص قبيلة "بومو" (*Pomo*)؛ وص303-311 بخصوص قبيلة "**وينتون**" (*Wintun*)؛ والصّفحات 247، 325، 332، 333 بخصوص قبيلة "**مايدو**" (*Maidu*)؛ وانظر بخصوص قبائل أُخرى: الملاحظات العامّة ص411.
ثمّ إنّ المؤسّسات والفُنون التي نصفها في كلمات قليلة هي في الواقع في منتهى التّعقيد، ولا يقلّ غياب بعض الأمور غرابة عن حضور بعضها الآخر. ومن ذلك مثلاً أنّ الخزف غير معروف عند هذه القبائل على غِرار الطّبقة الأخيرة من حضارة جنوب المحيط الهادئ؛

- Powers (Stephen), *Tribes of California*, in: Contributions to North American Ethnology, Volume 3, Department of the Interior, United States Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region, Washington DC: Government Printing Office, 1877.

(*) انظر الهامش السّابق.

(123) إنّ المصادر التي تسمح بدراسة هذه المُجتمعات ضخمة، وهي ذات موثوقيّة عالية لاستنادها على دراسات لغويّة لنصوص منسوخة ومترجمة. انظر ثبتاً بالمراجع النّظريّة في: دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص21، ص171، ص215.
وراجع بالخصوص: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س؛ بواس (فرانز)، **أساطير التسيمش**، التّقرير الحادي والثّلاثون لمكتب النّياسة الأميركيّة، واشنطن، 1916 (1923).

- Boas (Franz), *Tsimshian Mythology*, 31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1916 (1923).

ولكن يوجد عيب في جميع هذه المصادر: فقديمها غير كافٍ، وجديدها - رغم ما يحويه من تفصيل وعُمق- ليس شاملاً بما فيه الكفاية من وجهة النّظر التي تهمّنا. فقد تركّز اهتمام السيّد بواس (Boas) ومعاونيه في بعثة "جيسوب" نحو الحضارة المادّيّة واللسانيات والأدب الأسطوريّ،وهو نفس الاتّجاه الذي سلكته أعمال النّياسين القدامى منهم (كراوزه Krause، جاكوبسن Jacobsen) والمحدثون (سالوار Saloir، هيل تو Hill Tout، إلخ...). وقد بقي إنجاز التّحليل القانونيّ والاقتصاديّ والدّيموغرافي معلّقاً أو =

والنّهريّ أكثر من القنص في البرّ. ورغم كونهم - على خلاف الميلانيزيّين والبولينيزيّين - يجهلون الزّراعة تماماً، فهم مع ذلك فاحشو الثّراء، إذ كانت مصائد السّمك ومنتوجات القنص والفراء توفّر لهم، ولا زالت إلى الآن، كميّات هائلة فائضة عن الحاجة، خاصّة إذا ما تمّ حسابها بالمعدّلات الأوروبيّة. وهم يمتلكون أكثر البيوت متانةً في جميع القبائل الأميركية، وبلغوا في صناعة خشب

= على الأقلّ غير مستكمل (لكن المورفولوجيا الاجتماعيّة بدأت تنمو مع إنجاز تعدادات السكّان في الألاسكا وكولومبيا البريطانيّة). وقد وعدنا السيّد باربو (Barbeau) بإنجاز دراسة شاملة عن قبائل "التسيمش" (*Tsimshian*)، ونحن بانتظار هذه المعلومات الضّروريّة ونأمل أن نرى قريباً من يتبع هذا المثال قبل فوات الأوان.

حول العديد من القضايا المتعلّقة بالاقتصاد والتّشريع، انظر:

- الوثائق القديمة للرحّالة الرّوس.
- كتاب كراوزه حول قبائل التلَنْجِيت (**الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س).
- أعمال داوسون (Dawson) حول قبائل "**الهَايْدَا**" و"**الكُوَاكْيُوتِل**" و"**البيلاكُولَا**" ومعظمها منشور ضمن نشرة هيئة المساحة الجيولوجيّة في كندا (*Bulletin of Geological Survey of Canada*) وضمن وقائع الجمعيّة المُلكيّة الكنديّة (*Proceedings of the Royal Society of Canada*).
- كتاب سوان حول قبائل النّوتكا: سوان (جيمس جيلكريست)، **هنود كاب فلاتري عند مدخل مضيق فوكا بإقليم واشنطن**، واشنطن 1870، المجلّد 16، ج8، ص1-116.
- Suan (James Gilchrist), *Indians of Cape Flattery, at the Entrance to the Strait of Fuca, Washington Territory*, Smithsonian Contributions to Knowledge, Vol. 16, Part 8, Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1870 (pp. 1-106).

ولا تزال أعمال ماين المصدر الأفضل، وتواريخها تجعلها ذات سلطة حاسمة: ماين (ريتشارد تشارلز)، **أربع سنوات في كولومبيا البريطانيّة وجزيرة فانكوفر: كشف بالغابات والأنهار والسّواحل وحقول الذّهب والموارد من أجل الاستعمار**، لندن، 1862.

- Mayne (Richard Charles), *Four Years in British Columbia and Vancouver Island: An Account of their Forests, Rivers, Coasts, Gold fields, and Resources for Colonisation*, London: J. Murray, 1862.

وتوجد صعوبة في تسميات هذه القبائل، فالكُوَاكْيُوتِل يشكّلون قبيلة، لكنّهم يعطون اسمهم أيضاً لعدد من القبائل الأخرى المتحالفة معهم، وهو ما يشكّل أمّة حقيقيّة تحت هذا الاسم. وسنحاول كلّ مرّة تعيين القبيلة التي نقصدها بهذا الاسم كلّما تحدّثنا عن الكُوَاكْيُوتِل، وسيكون الأمر متعلّقاً بمجموع الكُوَاكْيُوتِل ما لم نُشِرْ إلى ذلك. وتعني كلمة "**كواكيوتل**" بكلّ بساطة غنيّة، "**دخان العالم**"، وهو ما يؤشّر بالفعل على أهميّة ما سنتناوله من وقائع اقتصاديّة. علماً أنّنا لن نهتمّ هنا بالتّفاصيل الخاصّة بكيفيّة كتابة حروف لغات هذه القبائل.

الأرز مستوى راقياً من التطوّر، وزوارقهم جيّدة، وهم يجيدون، رغم امتناعهم التامّ عن المغامرة في عُرْض البحر، التنقّلَ بين الجُزُر والسّواحل. أمّا فنونهم الماديّة، فهي متقدّمة جدّاً إذ كانوا بصفة خاصّة، حتّى قبل وصول الحديد في القرن الثّامن عشر، على علم بأساليب استخراج وإذابة وقولبة وسكّ النّحاس الخام الموجود في بلاد التلَنْجِيت والتسيمشيان؛ بل إنّهم استخدموا النّحاس في صنع تروس حقيقيّة مرقومة وتداولوها باعتبارها نوعاً من العُمْلة. كما كان لديهم بالتّأكيد نوع آخر من العُمْلة هو الأغطية الجميلة المعروفة بأغطية "**الشّيْلكَاتْ**" (*Chilkat*)[124] المُزخرفة برسوم تُمثّل شُخوصاً والتي لا تزال تُستخدم إلى يومنا هذا بهدف الزّينة، وقد كان لبعضها قيمة كبيرة لا تُقدّر بثمن. كما كان عند هذه الشّعوب نحّاتون ورسّامون محترفون ومتميّزون، وهو ما تشهد به تلك الغلايين والصّولجانات والمحاجن والملاعق المنحوتة من قرون الحيوانات، إلخ...، التي تُمثّل زهرة مجموعاتنا النّباسيّة. وقد كانت هذه الحضارة جميعها متّسقة بشكل ملحوظ وفي أوسع حدود. ومن الواضح أنّ هذه المُجتمعات قد تداخلت منذ أزمنة مُوغلة في القِدَم، على الرّغم من أنّها تنتمي، على الأقلّ من جانب لغاتها، إلى ثلاثة شعوب مختلفة[125]. وتختلف حياة هذه القبائل في فصل الشّتاء، حتّى بالنّسبة للقبائل القاطنة في أقصى الجنوب، تماماً عنها في فصل الصّيف؛ وهي تتّخذ شكلين مُزدوجين: تَبَدُّ في نهاية الرّبيع من أجل الصّيد وجمع الجذور والتّوت البريّ من الجبال، وصيد سمك السّلمون من الأنهار؛ ثمّ عودة

---

(124) حول أغطية "الشّيلكات"، انظر: إيمونز (جورج ثورنتون)، **أغطية الشّيلكات**، تقارير المتحف الأميركيّ للتّاريخ الطّبيعيّ، نيويورك، 1907، المجلّد 3، ج4.
- Emmons (George Thornton), *The Chilkat Blanket*, Memoirs of the American Museum of Natural History, Volume 3, Part 4 (pp. 329-401), New York, 1907.

(125) انظر: مييه (أنطوان) وكوهين (مارسيل)، **لغات العالم**، باريس، 1924، ص616 وما بعدها. والسيّد سابير هو من صنّف لغات قبائل الهَايْدَا والتلَنْجِيت نهائيّاً في خانة اللّغات الأثاباسكانيّة (*athapascanes*) [تشمل الأثاباسكانيّة 45 لغة منتشرة في أنحاء مختلفة من أميركا وكندا والمكسيك - م]. انظر: سابير (إدوارد)، "**لغات قبائل النّاديني: تقرير أوّليّ**"، **مجلّة الأنّاس الأميركيّ**، 1917، 17 (3)، ص534-558.
- Meillet (Antoine) & Cohen (Marcel), *Langues du Monde*, Paris: Champion, 1924.
- Sapir (Edward), "*The Na-Déné languages: a Preliminary Report*", *American Anthropologist*, 1915, 17 (3), pp.534-558.

إلى الظّعن مع بداية فصل الشّتاء في ما يُمكن أن نسمّيه "**المُدُن**". وطوال هذه الفترة من التّلاقي، تكون القبائل في حالة دائمة من الغَلَيَان، إذ تصبح الحياة الاجتماعية مكثّفة للغاية، بل وأكثر كثافة ممّا كانت عليه خلال التجمّعات القبليّة التي يُمكن حدوثها في فصل الصّيف؛ إذ يصيب الجميعَ نوعٌ من الاضطراب الدّائم، فتتكرّر الزّيارات المتبادلة بين القبائل حتّى إنّه يحدث أن تزور قبيلة بِرُمَّتِهَا قبيلة أخرى، وهو ما يحدث أيضاً بين العشائر وبين الأُسَر. إنّها احتفالات متكرّرة ومستمرّة، وغالباً ما تكون طويلة جدّاً. ويتمّ في مناسبات الزّواج، وعند إقامة الشّعائر على اختلافها، وفي احتفالات التّنصيب، إنفاقُ كلّ ما تمّ جمعه خلال فصلَي الصّيف والخريف: إنّه إنفاقٌ بلا حساب وبهمّة عالية في بقعة من أغنى السّواحل في العالم. كما تجري الحياة الخاصّة أيضاً على ذات المنوال، فتتمّ دعوة الأهل من أبناء العشيرة عند قتل فُقْمَة أو فتح علبة من التّوت أو الجذور المخزّنة؛ أمّا إذا ما جنح أحد الحيتان إلى البرّ، فإنّ الدّعوة تعمّ جميع النّاس من كلّ القبائل.

أمّا الحضارة الأخلاقيّة، فهي متّسقة بشكل ملحوظ أيضاً. فعلى الرّغم من تدرُّجها بين النّظام العشائريّ القائم على النّسب الأموميّ (عند قبائل التلَنْجِيت والهَايْدَا) والنّظام العشائريّ ذي النّسب الذّكوريّ المختلط (عند قبائل الكُواكْيُوتِل)، فإنّ الخصائص العامّة للتّنظيم الاجتماعيّ وللطّوطميّة على وجه الخصوص، هي نفسها تقريباً في جميع القبائل. وكما هو الحال في ميلانيزيا وجُزُر البانكس، تُوجد عند هذه القبائل أخويّات أو ما يسمّيه البعض خلافاً للأصول "**عُصْبات سرّية**"، وهي غالباً ما تكون على مستوى أُمميّ. إلّا أنّ المُجتمع الرّجاليّ فيها، وبالتّأكيد المُجتمع النّسائيّ عند قبائل الكُواكْيُوتِل، يتقاطعان مع التّنظيمات العشائريّة. وكما هو الحال في ميلانيزيا[126]، فإنّ جزءاً

(126) انظر حول ما يُدفع لقاء اكتساب الرُّتَب: دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص300-305. وبخصوص ميلانيزيا، انظر بعض الأمثلة في: كودرينغتون (روبرت هنري)، **الميلانيزيّون: دراسات في الإناسة والفولكلور**، أكسفورد، 1891، ص106 وما بعدها. وانظر أيضاً: ريفرز، **تاريخ المُجتمع الميلانيزيّ**، م.م.س، ج1، ص70 وما بعدها.

- Codrington (Robert Henry), *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford: Clarendon Press, 1891.

من الهِبَات والهِبَات المقابلة التي سنتحدّث عنها مُوّجه نحو تغطية تكاليف الرُّتَب والتّرقيات المتوالية(127) في هذه الأخويّات. وتُقام طُقوس الأخويّات والعشائر إثر الاحتفال بزواج الزُّعماء، و"بيع النُّحاس الأصفر"، واحتفالات التّلقين والطّقوس الشّامانيّة [الرّوحيّة] والمراسم الجنائزيّة، وهذه الأخيرة أكثر تطوّراً في بلاد الهَايْدَا والتلَنْجِيت. ويتمّ كلّ ذلك من خلال سلسلة لامحدودة من البُوتْلاتشات، إذ يتمّ الردّ على البُوتْلاتشات الواردة من جميع الاتّجاهات ببُوتْلاتشات موجّهة إلى جميع الجِهات: إنّه، على غِرار ما يَجِدُ في ميلانيزيا، "**أخذٌ وعطاءٌ**" (*give and take*) مستمرٌّ لا يَنِي ولا ينقطع.



هندي من قبيلة الهَايْدَا يحمل غطاء "شيلكات"

(127) كلمة "*ascension*" [التي يستخدمها موسّ بمعنى التّرقية] يجب أن تُؤخذ بالمعنى الحرفيّ والمجازيّ. فكما تتضمّن "الفاجابيا" (*vajapeya*)، وهي أحد طُقُوس "الفيدا" الهندوسيّة المتأخرّة، طقس تسلّق السُّلَّم، تتضمّن الطّقوس الميلانيزيّة أيضاً رفع الزّعيم الشّاب فوق منصّة. وفيما تخصّص قبائل "السّناهنايموق" (*Snahnaimuq*) و"الشّوشواب" (*Shushwap*) في الشّمال الغربيّ الأميركيّ منصّة للزّعيم كي يقوم بتوزيع بُوتْلاتشه من فوقها، فإنّ القبائل الأخرى لا تعرف سوى المنصّة المخصّصة لجلوس الزّعماء وقادة الأخويّات الكبرى. انظر: بواس (فرانز)، **التّقرير التّاسع حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا**، الجمعيّة البريطانيّة لترقية المعارف، 1891، ص39.

- Boas (Franz), *9th Report on the North-Western Tribes of Canada*, British Association for the Advancement of Science, 1894.

ولا يعدو البُوتْلاتش، في نمطيّته من حيث هو واقعة وفي ذات الوقت من حيث هو أحد أهمّ سِمات هذه القبائل، سوى نظام الهدايا المُتبادلة[128] نفسه، ولا يتميّز عنه إلّا بما يشهده من عُنف ومُبالغة وما يُثيره من عداوات. كما يتميّز عنه أيضاً من جِهة ثانية بضحالة مفاهيمه القانونيّة وببساطة بنيته التي نجدها أكثر فظاظة عمّا عليه في ميلانيزيا، ولا سيّما بين أقوام الشّمال من التلَنْجِيت والهَايْدَا[129]. أمّا الطّابع الجماعيّ للعَقْد[130]، فهو أكثر وضوحاً ممّا هو في ميلانيزيا وبولينيزيا. وعلى الرّغم ممّا يبدو ظاهريّاً، فإنّ هذه المُجتمعات في حقيقتها، أقرب إلى ما نسمّيه **التَّقْدِمات الشّاملة البسيطة** (*les prestations totales simples*). وبذلك، فإنّ المفاهيم القانونيّة والاقتصاديّة ستكون أقلّ وضوحاً ودقّة، لكنّ المبادئ هي قطعيّة وواضحة كأشدّ ما يكون في الممارسة.

ومع ذلك، يبرز هنا مفهومان بصفة أكثر وضوحاً ممّا هو موجود في البُوتْلاتش الميلانيزيّ أو في المؤسّسات الأكثر تطوّراً أو الأكثر تفسُّخاً في بولينيزيا، وهما: مفهوم **الدَّيْن**، أي التّسديد المؤجّل، ومفهوم **الشّرف**[131].

---

(128) هذا ما يصف به الكُتّاب القدامى مثل ماين (*Mayne*) وداوسون (*Dawson*) وكراوزه (*Krause*) وغيرهم، إواليّة البُوتْلاتش. انظر خاصّة مجموعة وثائق الكُتّاب القدامى في: كراوزه، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص187 وما بعدها.

(129) إذا ما صحّت فرضيّة علماء اللسانيات، وإذا ما كان التلَنْجِيت والهَايْدَا مجرّد ناطقين بلغة الأثاباسكان [لغة أغلب هنود شمال الولايات المتّحدة الأميركيّة– م] تبنّوا حضارة الشّمال الغربيّ الأميركيّ (وهي فرضيّة لا يبتعد عنها السيّد بواس كثيراً)، فإنّ الطّابع الفظّ للبُوتْلاتش عند التلَنْجِيت والهَايْدَا يغدو مبرّراً من تلقاء نفسه. كما يحتمل أيضاً أن يكون العنف المميّز للبُوتْلاتش في الشّمال الغربيّ للولايات المتّحدة مُتأتّياً من واقع أنّ هذه الحضارة تمثّل نقطة التقاء مجموعتين من الشّعوب كان لديها بُوتْلاتش متميّز بالعنف: حضارة واردة من جنوب كاليفورنيا، وأخرى قادمة من آسيا (بشأن هذه النّقطة الأخيرة، انظر أعلاه).

(130) دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص247 وما بعدها.

(131) لم يكتب السيّد بواس حول البُوتْلاتش أروع من هذه الصّفحة: "**إنّ النّظام الاقتصاديّ لهنود المستعمرة البريطانيّة قائم إلى حدّ كبير على أساس الإقراض، تماماً كما هو عند الشّعوب المتحضّرة. ففي جميع تعهّداته، يعتمد الهنديّ على ما يلقاه من مساعدة من أصدقائه، واعداً بسداد ما يترتّب عن تلك المساعدة في وقت لاحق. فإذا ما كانت تلك المساعدة المقدّمة متمثّلة في أشياء قيّمة ممّا يقاس عند الهنود بعدد الأغطية على غِرار** =

لقد سبق أن رأينا أنّ الهِبَات تُتَدَاول في ميلانيزيا وبولينيزيا مع اعتقاد راسخ بأنّها ستُستعاد، وأنّ "ضمان" ذلك هو القوّة الكامنة في الشّيء المُعْطَى إذ هي ما يُمثّل ذاك "الضّمان". إلّا أنّه من المُمكن في أيّ مُجتمع أن يتمّ تقييد الهِبَة - بحكم طبيعتها - بِأجَلٍ، حتّى إنّ الطّعام الجماعيّ، أو توزيع "الكافا" (*kava*)، وهي نوع من التّمائم التي تُهدى[*م]، لا يُمكن أن يُردّ عليهما على الفور حُكْمًا.

= قياسنا لها بالنّقود، فإنّ الهنديّ يَعِدُ بتسديد قيمة القرض مع فائدة. وبما أنّ الهنديّ مفتقد لنظام كتابة، فإنّ إضفاء الثّقة على المعاملات يتمّ من خلال القيام بها علناً على رؤوس الأشهاد. وما الوقوع تحت ربقة الدّيون من جِهة أولى، ثمّ تسديدها من ناحية أخرى، إلّا البُوتْلاتش نفسه. وقد تطوّر هذا النّظام الاقتصاديّ إلى درجة أنّ رأس المال الذي يمتلكه جميع أفراد القبيلة الشّركاء كان يفوق بدرجة كبيرة كميّة القيم المتاحة والموجودة. وبعبارة أخرى، فإنّ الشّروط مُماثلة تماماً لتلك السّائدة في مُجتمعنا: إذا قرّرنا تسديد كلّ ما علينا من ديون، فإنّنا لن نجد، في الواقع ومهما كان المقياس، ما يكفي من المال لتسديدها. وستكون نتيجة أيّ محاولة من جانب جميع الدّائنين استرداد قروضهم، حصول ذعر كارثيّ لن يُشفى منه المُجتمع قبل زمن طويل".

"يجب علينا أن نفهم أنّ الهنديّ الأحمر الذي يدعو جميع أصدقائه وجيرانه إلى بُوتْلاتش كبير، والذي يبدو ظاهريّاً وكأنّه يبدّد جميع ما راكمه طوال سنوات طويلة من العمل الشاقّ، إنّما يسعى لتحقيق شيئين لا يُمكننا إلّا التّسليم بصدورهما عن حكمة وبأنّهما يستحقّان الثّناء. يتمثّل الهدف الأوّل في سداد الدّيون، وهو ما يتمّ علناً على رؤوس الأشهاد بصفة غاية في الطّقوسيّة، ممّا يجعله يقوم مقام عقد موثّق. أمّا الهدف الثّاني، فهو توظيف الهنديّ ثمار عمله بصفة تمكّنه من جني أكثر ما يُمكن من فائدة له ولأبنائه من بعده. إنّ المتلقّين للهدايا في هذا الاحتفال إنّما يتلقّونها بوصفها قروضاً سيتمّ توظيفها في أعمالهم التّجاريّة الجارية راهناً، إلّا أنّه سيكون عليهم بعد سنوات قليلة إرجاع تلك الأموال إلى صاحبها أو وريثه مع فوائد. وبهذا، نصل إلى أنّ الهنود الحمر كانوا يعتبرون البُوتْلاتش وسيلة ضمان لرفاه أبنائهم إذا ما تيتّموا وهم بعدُ صغار ...".

وبتصحيح ألفاظ "دَيْن" و"تسديد" و"دفع" و"قرض" واستبدالها بألفاظ أخرى من قبيل: "هدايا مقدّمة" و"هدايا مستردّة" وهي نفس الألفاظ التي سيستخدمها لاحقاً السيّد بواس نفسه، يكون لدينا فكرة دقيقة إلى حدّ ما عن مفهوم الدَّيْن في البُوتْلاتش.

حول مفهوم الشّرف، انظر: بواس، التّقرير السّابع حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا، م.م.س، ص57.

(*) هذا ما يقرّره موسّ، لكن لفظ (*kava*) في جميع اللّغات الأوقيانوسيّة يطلق على مشروب كحوليّ عالي التّركيز يُتّخذ من الأرزّ المخمّر أو ثمار شجرة الخبز (*arbre à pain*) ولا يُستهلك إلّا في الطّقوس الدّينيّة بهدف الوصول إلى حالة من الانتشاء الدّينيّ على غِرار ما عُرف عن العرب من شرب للخمر في طقوسهم الدّينيّة الجاهليّة وخاصّة =

فلا مندوحة من مرور بعض "**الوقت**" للردّ على التّقْدِمات. ومن هنا، فإنّ مفهوم الوقت يغدو مُستتبعاً من النّاحية المنطقيّة حين يتعلّق الأمر بالردّ على الزّيارات وعقد الزّيجات والتّحالفات، وإحلال السّلام، وحضور الألعاب والمعارك المسرحيّة، وإقامة الاحتفالات المتبادلة، وتبادل الخدمات الشّعائريّة والتّشريفيّة، و"**إظهار الاحترام**" المتبادل(132)، وجميع ما يُتبادل في ذات الوقت مع الأشياء التي تزداد عدداً وقيمة كلّما ازدادت تلك المُجتمعات ثراءً.

وإنّ التّاريخ الاقتصاديّ والقانونيّ الرّائج ليخطئ خطأً جسيماً بشأن هذه النّقطة حين يدفعه التشبّع بالأفكار الحديثة إلى أن يتّجه بداهةً نحو أفكار مُسبقة بشأن التطوّر(133) متّخذاً سبيل ما يُسمّى منطق الضّرورة، وهو ما يُبقيه كليّةً في فلك التّقاليد القديمة. أمّا الأكثر خطورة من ذلك، فهو تلك "**السّوسيولوجيا اللّاوعية**" كما يسمّيها السيّد فرانسوا سيمياند (*François Simiand*)، وهو ما ينتهجه السيّد إدوارد كوك (*Edouard Cuq*) مثلاً حين يُقرّر أنّه "**في المُجتمعات**

= طقس المَيْسِر، ومن هنا كان تأثيم الخمر مقروناً بتأثيم هذا الطّقس في القرآن في بداية الفترة المدنيّة (سورة البقرة، 219) قبل تحريمهما معاً لاحقاً في إطار جامع لتحريم مجموعة متكاملة من الطّقوس الوثنيّة (سورة المائدة، 90-91). ونحن نلاحظ هنا أنّ من بين أسماء الخمر عند عرب الجاهليّة "**القهوة**"، وأنّ اللّغويّين العرب حاروا في إرجاعها إلى جذر عربيّ معروف، فهل من علاقة بين القهوة/الخمر عند العرب والكافا/الخمر عند المُجتمعات الأُقيانوسيّة؟

حول "الكافا" واستخداماتها الدّينيّة عند شعوب المحيط الهادئ، راجع:
- Tregear (Edward), "*Polynesian Origins*", *Journal of the Polynesian Society*, Volume 13, n°3, University of Auckland, New Zealand,1904 (pp. 133-152).

وحول طقس المَيْسِر (الوجه العربيّ من البُوتْلاتش) وعلاقته بالخمر، يُمكن للمهتمّين مراجعة كتابنا الذي سيصدر بالتّوازي مع هذا الكتاب "**من المَيْسِر الجاهليّ إلى الزّكاة الإسلاميّة: قراءة إناسيّة في نشأة الدّولة الإسلاميّة**" وخاصّة الباب الأول (المَيْسِر الجاهليّ: الحقيقة الضّائعة).

(132) عبارة معروفة عند قبائل التلِنْجِيت، انظر: سوانتون (جون ريد)، **الهنود التلِنْجِيت**، التّقرير الحادي والعشرون لمكتب النّياسة الأميركيّة، واشنطن، 1909، ص421، ص442، إلخ.
- Swanton (John Reed), *Tlingit Indians*, 21st Annual Report of Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution Press, Washington DC, 1909.

(133) لاحظنا أنّ مفهوم **الأجل المُسمّى** (*terme*) أقدم من مفهوم النّقد، بل هو أيضاً أبسط منه، أو إذا صحّ التّعبير لا يقلّ عنه تعقيداً.

البدائيّة، لا يُمكننا إلّا تصوّر نظام المقايضة؛ أمّا في المُجتمعات المتقدّمة فيُمارَس البيع نقداً. فالبيع بالدَّيْن هو ما يُميّز مرحلة أعلى من الحضارة، وهو يظهر أوّلاً تحت شكل مُتحوّل يجمع بين البيع نقداً وبالدَّيْن"[134]، في حين أنّ نقطة البداية تكمن في مكان آخر. إنّها في فئة من التّشريعات المُهْمَلة التي لا يُعِيرُها رجال القانون والاقتصاد أيّ اهتمام، ألا وهي الهِبَة. وهي ظاهرة مُعقّدة، لا سيّما في شكلها الأكثر قِدَماً، أي التَّقْدِمة الشّاملة التي لا ندرسها في بحثنا هذا، فالهِبَة تستتبع بالضّرورة مفهوم الإقراض. ولم يَقْضِ التطوّر بالمرور من قانون اقتصاد المقايضة إلى البيع، ثمّ المرور من البيع نقداً إلى البيع بالدَّيْن المُؤَجَّل؛ بل إنّ نظام الهدايا المقدّمة والمستردّة كان من جِهة أولى في أساس نشوء المقايضة كطريقة في تبسيط المعاملات وتقريب الآجال البعيدة، كما كان أيضاً من جِهة ثانية في أصل نُشوء البيع والشّراء والبيع نقداً أو بالدَّيْن المُؤَجَّل، وكذلك في أصل نشوء الإقراض. ذلك أنّه لا يُوجد أيّ دليل على أنّ أيّاً من التّشريعات التي تجاوزت المرحلة التي نَصِفُهَا (التّشريع البابليّ على وجه الخصوص) لم يعرف الاستدانة التي تعرفها جميع المُجتمعات الأَرَخِيّة التي لا تزال تعيش من حولنا. هذا هو الحلّ البسيط والواقعيّ لمشكلة "اللّحظتَيْن الزّمنيَّتَيْن" التي يُوَجِدّ بينهما العَقْد، وهي المشكلة التي سبق أن درسها السيّد جورج دافي بالفعل[135].

ولا يقلّ دور هذه المعاملات عند الهنود الحُمْر عن الدّور الذي يلعبه عندهم مفهوم الشّرف.

فلا وجود لأيّ مكان آخر ترتبط فيه هيبة الزّعيم وهيبة عشيرته بالإنفاق، أو بأكثر دقّة بالردّ على الهِبَات التي يتمّ قبولها بما يفوقها، وبكيفيّة تحوّل مُلْزِميك إلى مُلْزَمين. فالاستهلاك والإتلاف يتمّان بلا حدود، بل إنّه يجب عليك في بعض البُوتْلاتشات إنفاق جميع مُمتلكاتك وعدم الاحتفاظ بأيّ شيء

(134) كوك (إدوارد)، "دراسات حول العقود في عصر الأسرة البابليّة الأولى"، المجلّة التاريخيّة الجديدة للقانون، باريس، 1910، ص477.

- Cuq (Edouard), "Etudes sur les contrats de l'époque de la première Dynastie babylonienne", *Nouvelle Revue Historique du Droit*, Paris, 1910.

(135) دافي، العُهْدَة، م.م.س، ص207.

منها[136]. فالفائز هو من يبرهن على أنّه الأكثر ثراءً والأكثر تبذيراً، والأمر كلّه قائم على مبدأ التّنافس والعداء، إذ لا يحصل الأفراد على مكانتهم السّياسيّة داخل الأخويّات والعشائر إلّا عبر "**حرب المُمتلكات**"[137] على غِرار ما يتمّ عن طريق الحرب أو الحظّ أو الوراثة، أو من خلال التّحالفات والمُصاهرة. إنّ كلّ شيء مُصَمَّمٌ وكأنّه "**صراع ثروات**"[138]، فزواج الأبناء وعضويّة الأخويّات لا

(136) انظر بشأن توزيع المرء جميع مُمتلكاته على الآخرين في البُوتْلاتش عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص469. وانظر الأمر نفسه في حفل تلقين المبتدئين: المرجع نفسه، ص551. وانظر مسألة إعادة توزيع المُمتلكات في البُوتْلاتش عند قبائل الكوسكيمو (*Koskimo*) والشّوشواب (*Shushwap*): بواس، **التّقرير السّابع حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا**، م.م.س، ص91.
ويورد سوانتون قول أحدهم: "**لقد أنفق جميع ما يملك لِيَمْكُر بابن أخيه**". انظر: سوانتون، **الهنود التلْنْجِيت**، م.م.س، ص442.
وانظر بشأن توزيع كلّ أرباح القمار: سوانتون (جون ريد)، **أساطير ونصوص التلْنْجِيت**، التّقرير الحادي والعشرون لمكتب النّياسة الأميركيّة، واشنطن، 1909، ص139.
- Boas (Franz), *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, U.S National Museum Annual Report, Washington: Government Printing Office, 1895, (pp. 311-738).
- Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, 39th Annual Report of Bureau of American Ethnology, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1909.

(137) حول حرب المُمتلكات، جاء في أغنية "**مَعَا**" (*Maa*): "**نُقَاتِل بالمُمتلكات**". انظر: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص577، ص602. وقد أشارت الخطب التي ألقيت خلال بُوتْلاتش سنة 1895 في منطقة فورت رُوپِرت (Fort Rupert) إلى التّعارض وحرب الثّروات وحرب الدّم. انظر: بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص482، ص485؛ بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص668، ص673.

(138) انظر بالخصوص عند الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" أسطورة (*Haïyas*) الذي فقد "**وجهه**" في القمار ومات جرّاء ذلك، وكيف حزنت عليه شقيقاته وبنات أشقّائه وأقمن بُوتْلاتشاً ثأريّاً فعاد إلى الحياة (جون ريد سوانتون، **نصوص الهَايْدَا (لهجة ماسّيه)**، بعثة جيسوب السّادسة إلى المحيط الهادي، تقارير المتحف الأميركيّ للتّاريخ الطّبيعيّ، ليدن ونيويورك، 1908، المجلّد العاشر، القسم الثّاني، ص83). ولعلّه من المفيد في هذا الصّدد، البحث في مسألة القمار. فالقمار، حتّى عندنا، لا يعتبر عقداً، بل وضعيّة يكون فيها الشّرف على المحكّ ويتمّ خلالها التخلّي عن مُمتلكات يُمكننا الامتناع عن تسليمها. فالقمار ليس إلّا شكلاً من أشكال البُوتْلاتش ونظام الهِبات. ويعتبر انتشار القمار حتّى الشّمال الغربيّ الأميركيّ أمراً جديراً بالنّظر، فرغم أنّه معروف عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل، إلّا =

. . . .

= أنّه لا يبدو على نفس درجة الأهميّة التي يكتسيها عند قبائل الهَايْدَا والتلَنْجِيت والتسيمشيان، فهؤلاء مُقامرون مُتمكّنون ومُواظبون.

حول القمار عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل، انظر شرح مفردة (*ebayu*) بمعنى النّرد (؟)، ومفردة (*Lepa*)، ومفردة "البُوتْلاتش الثّاني، الرّقص"، وقارن بمفردة (*maqwacte*)، تباعاً على الصّفحات 1394 و1435 و1448 و1423 من: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س.

وانظر تباعاً وصف سوانتون للعبة القِداح عند قبائل الهَايْدَا، وحديثه عن أشكال وأرقام القِداح عندها في: سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص58 وما بعدها، ص141 وما بعدها.

وانظر أيضاً بخصوص نفس اللّعبة وأشكال وأرقام القِداح عند قبائل التلَنْجِيت: سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص443.

والجدير بالذّكر هنا أنّ القِدْح الفائز يسمّى عند قبائل التلَنْجِيت: "نَاقْ" (*näq*)، فيما هو عند قبائل الهَايْدَا: "جِيلْ" (*djîl*). والقصص مليئة بالأساطير المتعلّقة بالقمار وبالزّعماء الذين خسروا جميع مُمتلكاتهم فيه، بل إنّ أحد زعماء التسيمشيان قُمِرَ حتّى في أولاده ووالديه. انظر: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص207، ص409.

وتحكي إحدى أساطير الهَايْدَا قصّة تقامر الهَايْدَا والتسيمشيان بجميع مُمتلكاتهم (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ج2، ص322)، وقارن هذه الأسطورة بأسطورة مقامرة الهَايْدَا للتلنجيت الواردة في المرجع نفسه، ص94.

وتوجد قائمة بمواضيع من هذا النّوع عند: بواس (فرانز)، **نصوص التسيمشيان (لهجة نهر ناسّ)**، مكتب النّياسة الأميركيّة، النّشرة 27، المطبعة الحكوميّة، واشنطن، 1902، ص843، ص847.

وتقتضي قواعد السّلوك والأخلاق أن يقوم القامر بإعتاق المقمور وزوجته وأولاده. انظر: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص137.

ولا حاجة لنا هنا إلى التّأكيد على ما لهذا الطّابع من قرابة مع الأساطير الآسيويّة بما لا يُمكننا إنكاره.

وحول انتشار ألعاب القمار الآسيويّة في أميركا، انظر العمل الرّائع لإدوارد تايلور: **"ألعاب الحظّ الأميركية كدليل على علاقات مع آسيا قبل عصر كولومبُس"، مجلّة الأرشيف العالميّ للنّياسة**، المجلّد 9، ملحق (ص55–67)، ليدن، 1896.

- Swanton (John Reed), *Haida Texts* (*Masset Dialect*), Jesup North Pacific Expedition (6), Memoirs of the American Museum of Natural History, volume 10, part 2, Leiden: E. J. Brill &New York: G. E. Stechert & Co., 1908.
- Boas (Franz), *Tsimshian Texts* (*Nass River Dialect*), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, bulletin 27, Washington DC: Government Printing Office, 1902.
- Tylor (Eduard Burnett), *On American Lot-games, as Evidence of Asiatic Intercourse before the Time of Columbus*, in supplement *Internationales Archiv für Ethnographie*, Volume 9, (pp. 55-67), Leiden: E.J. Brill, 1896. =

تتحقّق إلّا من خلال البُوتْلاتشات المُتبادَلة والمُستردَّة، ونحن نخسرها في البُوتْلاتش كما نخسرها في الحرب والقِمار والسِّباق والصِّراع[139]. بل إنّ الأمر يتجاوز في بعض الحالات مسألة العطاء والردّ عليه، ليصل حدّ الإتلاف[140]،

= [ملاحظة من المترجم]: لمزيد من التّفصيل يُرجى الرّجوع إلى الباب الأوّل من كتابنا "من المَيْسِر الجاهليّ إلى الزّكاة الإسلاميّة: قراءة إناسيّة في نشأة الدّولة الإسلاميّة".

(139) تعرّض السيّد دافي لمسألة التحدّي والمنافسة. ولا بدّ من إضافة مسألة الرّهان. انظر على سبيل المثال: رهان الأكل، رهان الصّراع، رهان الترقّي، إلخ.. في الأساطير، عند: بواس، **مأثورات هنديّة من السّاحل الأميركيّ الشّمالي للمحيط الهادئ**، برلين، 1895، ص203-206. وانظر المرجع نفسه، ص363 بخصوص قائمة المواضيع. ولا يزال الرّهان اليوم أحد مُخلّفات تلك الحقوق وتلك الأخلاقيّة، وهو لا يُلزم سوى الشّرف والائتمان، ومع ذلك يقوم بمداولة الثّروات.

- Boas (Franz), *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin: Asher & Co., 1895.

(140) حول بُوتْلاتش الإتلاف، انظر: دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص224. ولا مندوحة من إضافة بعض الملاحظات على ذلك: أن تُعْطِيَ معناه أن تُتْلِف بالفعل (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص334)، ويتضمّن عدد من شعائر العطاء عمليّة إتلاف. فشعيرة سداد المَهْر مثلاً، أو ما يسمّيه السيّد بواس "سداد دَيْن الزّواج"، يتضمّن إجراءً شكليّاً يسمّى "إغراق الزّورق" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص518-520)، إلّا أنّه طقس صُوريّ. ولكن مُشاركات قبائل التسيمشيان والهَايْدَا في البُوتْلاتش تتضمّن إتلافاً فعليّاً لقوارب الضّيوف الوافدين، حيث يجري عند التسيمشيان إتلافها حال وصولها وبعد المساعدة بكلّ عناية على إنزال جميع محتوياها على اليابسة، قبل أن يتمّ تعويضها لاحقاً بقوارب أجمل (بواس، **أساطير التسيمش**، م.م.س، ص338).

إلّا أنّ الإتلاف بأتمّ معنى الكلمة يبدو شكلاً متقدّماً من أشكال النّفقات، إنّه ما يسمّى "قتل المال" عند التلَنْجِيت والتسيمشيان (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص344؛ سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س ص442). وفي الواقع، فإنّ هذا الاسم ينسحب أيضاً على عمليّة توزيع الأغطية: "كم أغطية فُقدت لكي نراه" (سوانتون، نفس المصدر). ويتدخّل في ممارسة الإتلاف في البُوتْلاتش أيضاً دافعان: الأوّل هو دافع الحرب، فالبُوتْلاتش حرب، وهو يحمل اسم "رقصة الحرب" عند التلَنْجِيت (سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص458، وقارن ص436). فعلى غِرار ما يتمّ في الحرب حيث يُمكننا اغتنام أقنعة المقتولين وأسمائهم وامتيازاتهم، فإنّه يُمكننا في حرب المُمتلكات قتل المُمتلكات: إمّا مُلكيّتنا حتّى لا يستولي عليها الآخرون، أو مُلكيّة الآخرين من خلال منحهم أموالاً سيضطرّون إلى إعادتها أو يعجزون عن ذلك.

أمّا الدّافع الثّاني فهو التّضحية (انظر أعلاه). فإذا كنّا نقتل المُمتلكات، فإنّ ذلك بسبب =

وذلك في سبيل تأكيد عدم وجود أيّ رغبة في استرداد ما نُعْطِي. ومن هنا، يتمّ إحراق صناديق كاملة من زيت سمك الأولاشن (*olachen*) أو زيت الحوت[141]، وإحراق البيوت وآلاف الأغطية؛ وتهشيم أثمن أواني النّحاس ورميها في الماء؛ وكلّ ذلك بهدف سَحْق و"**إذلال**" المنافس[142] لا لمجرّد إثبات الذّات فحسب، بل وإعلاء درجة أُسْرَتِنا على السُلَّم الاجتماعيّ: إنّنا هنا إزاء نظام قانونيّ واقتصاديّ يتمّ فيه باستمرار إنفاق ثروات جسيمة وتبادلها. ويُمكننا، إن أردنا، إطلاق اسم تبادل على هذه التّحويلات، أو حتّى اسم تجارة أو بيع[143]، إلّا أنّ

= أنّ لها حياة (انظر أدناه). يقول أحد الخُطباء: "**فلتبقَ مُمتلكاتنا حيّة بفضل جهود زعيمنا، وليبقَ النّحاس سليماً**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ، ص1285، 1.1). وبهذا ربّما أمكننا تفسير كلمة "*yäq*" بمعنى "**الميّت المُسْبَل**" أي "**توزيع بُوتْلاتش**" (راجع: بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص59، 3.1، وكذلك فهرس كتاب بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س).
ولكن من حيث المبدأ، فإنّ الأمر يتعلّق أساساً - على غِرار ما يتمّ في التّضحية المعتادة - بتقديم الأشياء المُتْلَفة إلى الأرواح، وفي هذه الحالة إلى أسلاف العشيرة. وبطبيعة الحال، نجد هذه المسألة أكثر تطوّراً عند التلَنْجِيت (سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص443 -462)، إذ لا يكتفي الأسلاف بحضور البُوتْلاتش والنَّيْل ممّا يُتلف فحسب، بل ينالون أيضاً ممّا يُقدّم لمن يحمل اسمهم من الأحياء.
ويبدو الإتلاف حرقاً بالنّار ممّا يميّز هذا الأمر. انظر الأسطورة المهمّة جدّاً عند التلَنْجِيت (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص82). وانظر عند الهَايْدَا: التّضحية حرقاً (في منطقة سكايديغات) عند: سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص26، ص28، ص91.
وتبدو المسألة أقلّ وضوحاً عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل رغم وجود معبود عندهم يسمّى "**الجالس على النّار**"، وهو المعبود الذي تُقدّم إليه ملابس الطّفل المريض طلباً للبُرْء (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص705-706).

(141) بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص353 وما بعدها.

(142) انظر أدناه بخصوص لفظ "*p!es*".

(143) يبدو لفظا "**التّبادل**" و"**البيع**" دخيلين على لغة قبائل الكُوَاكْيُوتِل حيث لم أعثر على كلمة "بيع" في مختلف مسارد السيّد بواس إلّا بخصوص عرض قطعة نُحاس للبيع. إلّا أنّ هذا المزاد لا يُمكن أن يكون بيعاً، إذ هو نوع من المقامرة، أي من التّنافس على السّخاء. أمّا بخصوص كلمة "تبادل"، فلم أجدها إلّا على شكل "**لاي**" (*L'ay*)، لكنّها مُثبتة في النّص المذكور (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص77، 1.41) بخصوص استبدال الاسم.

ذلك لا ينفي كونها تجارة نبيلة ومُفْعَمَة باللّياقة والكرم، وأنّها في كلّ الحالات موضوع احتقار شديد كلّما تُقْصَد بها الحصول على مكاسب آنيّة[144].

وهكذا يتبيّن أنّ مفهوم الشّرف، ذاك الذي رأينا فعله العنيف في بولينيزيا وحضوره الدّائم في ميلانيزيا، يُحْدِث هنا دماراً حقيقيّاً. وحول هذه النّقطة أيضاً، نشير إلى أنّ المؤلّفات الكلاسيكيّة لا تُعِير الدّوافع التي حرّكت البشر والتي أنتجت كلّ ما ندين به للمُجتمعات التي سبقتنا، ما تستحقّ من أهميّة. بل إنّ باحثاً نبيهاً مثل بول هوفلين (*Paul Huvelin*) اعتقد أنّ عليه استخراج مفهوم الشّرف، المُشتَهر بعدم الفعاليّة، من فعاليّة السّحر[145]، فهو لا يرى في الشّرف والهيبة سوى بديل عن السّحر، فيما الواقع أكثر تعقيداً إذ لا يقلّ مفهوم الشّرف

---

(144) انظر عبارة "**الطّامع في الأكل**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1462)، وعبارة "**الرّاغب في الثّراء السّريع**" (نفس المصدر، ص1394). وانظر اللّعنة الجميلة الموجّهة ضدّ "**الزّعماء الصّغار... الصّغار الذين يتشاورون... الصّغار الذين يعملون... الذين هُزِموا... الذين يَعِدُون بإعطاء زوارق... الذين يقبلون العطايا... السّاعين نحو امتلاك المتاع؛ الذين لا يعملون إلّا من أجل الامتلاك** (يقابل مصطلح "*property*" عند الكُوَاكْيُوتِل مصطلح "*maneq*" بمعنى ردّ الجميل، نفس المصدر، ص1403)... **الخونة**" (نفس المصدر، ص1287، الأسطر من15 إلى 18). وانظر خُطبة أخرى يوصف فيها الزّعيم الذي أقام البُوتْلاتش وأولئك الذين يأخذون دون ردّ على ما أخذوه: "**لقد أطعمهم، لقد استحضرهم... وحملهم على ظهره...**" (نفس المصدر، ص1293). وانظر لعنة أخرى ضدّ "**الصّغار**" (نفس المصدر، ص1381).
ولا يجب الاعتقاد بأنّ مثل هذه الأخلاقيّة مخالفة للاقتصاد أو أنّها تمثّل كسلاً شيوعيّاً. فالتسيمشيان يذمّون البخل ويروون كيف طُرد بطلهم الأكبر "**الغُراب**" (المُبدِع) من قبل والده لأنّه كان بخيلاً (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص61، ص444). ونجد نفس الأسطورة عند التلَنْجِيت الذين يذمّون أيضاً كسل الضّيوف وسؤالهم ويروون كيف عوقب "**الغُراب**" وأولئك الذين يرحلون من مدينة إلى أخرى بغرض التطفّل (**التلَنْجِيت**...، ص260، وانظر أيضاً: ص217).

(145) هوفلين (بول)، **مفهوم "الهجاء" في القانون الرّوماني العتيق**، مقالات مهداة إلى شارل أبلوتون، 1903 (صص 372-499). وانظر أيضاً: هوفلين (بول)، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، الحوليّة الاجتماعيّة، السّنة العاشرة (1905-1906)، ص28.

- Huvelin (Paul), *La notion de l' «injuria» dans le très ancien droit romain*, Mélanges Appleton, Lyon: A. Rey, 1903, (pp. 372-499).
- Huvelin (Paul), "Magie et Droit individuel", *L'Année sociologique*, Année 10 (1905-1906), Paris: Librairie Félix Alcan, (pp. 1-47).

حضوراً في هذه الحضارات عن مفهوم السّحر[146]. بل إنّ مفهوم "**المَانَا**" البولينيزيّ نفسه لا يرمز فحسب إلى القوّة السّحريّة لكلّ كائن، بل يرمز إلى شرفه أيضاً، حتّى إنّ أفضل ترجمة للفظ "**شرف**" ربّما كانت: "**سلطة وثروة**"[147]. ففي

(146) يتمّ الإنفاق مقابل الحصول على شرف الرّقص عند التلَنْجِيت (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص141). ويتمّ الدّفع للزّعيم الذي يُبدع رقصة. وعند التسيمشيان: "**نفعل كلّ شيء من أجل الشّرف... ولا شيء يعلو على الثّروة واستعراض الخُيَلاء**" (بواس، **التّقرير الخامس حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا**، م.م.س، ص19)، وقد سبق لدنكان (Duncan) [مخبر ماين – م] أن قال: "**من أجل مجرّد شيء من الخُيَلاء**" (ماين، **أربع سنوات في كولومبيا البريطانيّة وجزيرة فانكوفر**، م.م.س، ص265). وعلاوة عن ذلك، توجد عدّة طقوس أخرى غير تلك المتعلّقة بالترقّي، تعكس مثل هذه المبادئ. ومن ذلك الشّعائر مثل شعيرة "**رفع النّحاس**" (عند الكُوَاكْيُوتِل: بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص499، 26.1) و"**رفع الرّمح**" (عند التلَنْجِيت: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص117) و"**نصب عمود البُوتْلاتش**" الجنائزيّ والطّوطميّ، و"**رفع قواعد**" البيت و"**نصب سارية السّباق إلى الجنّة**" (*le mât de cocagne*)[*م]. ويجب علينا ألّا ننسى أنّ موضوع البُوتْلاتش هو التعرّف على "**الأُسْرة الأعلى**" (حسب ما جاء في تعليق الزّعيم "كاتيشان" *Katishan* حول أسطورة "**الغراب**"، انظر: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص119، تعليق المؤلّف).

(*) *le mât de cocagne*= لعبة مؤدّاها تعليق أشياء في أعلى سارية زَلِقَة ومحاولة الوصول إلى تلك الأشياء، ويبدو أنّ بعض الشّعوب تعتقد في وجود جَزاء أسنى للمنتصر يتمثّل في دخوله أرض النّعيم، إذ يشير اللّفظ الفرنسيّ "*cocagne*" إلى معنى "**أرض النّعيم**" أو "**الجنّة**".

(147) تريغار، **القاموس المقارن للماوريّة البولينيزيّة**، م.م.س، مفردة *mana*.

وتبدو الحاجة هنا ملحّة لدراسة مفهوم الثّروة نفسه. فالغنيّ من منظورنا، هو من كان عنده "**مانا**" في بولينيزيا، أي ما كان يسمّى "*auctoritas*" في روما، وهو عند هذه القبائل الأميركيّة رجل "**واسع**" *walas* (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1396). ولكن لا يُمكننا الإشارة بكلّ دقّة إلّا إلى العلاقة بين مفهوم الثّروة ومفهوم السّلطة، أي حقّ قيادة أولئك الذين يتلقّون الهدايا والبُوتْلاتش، فهي واضحة جدّاً. فعلى سبيل المثال تُسمّى إحدى أهمّ عشائر الكُوَاكْيُوتِل باسم "**والاساكا**" (*Walasaka*) (وهو أيضاً اسم أسرة، واسم رقصة واسم أخويّة)، ويعني هذا الاسمُ: "**الكبارَ الآتين من الأعالي**" الذين يقيمون البُوتْلاتش؛ فلفظ "**والاسيلا**" *walasila* لا يعني فقط توزيع الثّروة، بل "**توزيع الأغطية عند إقامة مزاد للنّحاس**" أيضاً. وتوجد استعارة أخرى تتمثّل في اعتبار المرء "**مُثْقَلاً**" بالبُوتْلاتشات المُقامة (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود** =

قبائل التلَنْجِيت والهَايْدَا، يقوم البُوتْلاتش على النّظر إلى الخدمات المتبادلة على أنّها تشريف[148]. بل إنّنا نجد حتّى في القبائل البدائيّة بحقّ، كالقبائل الأوستراليّة مثلا، أنّ مسألة الشّرف حسّاسة بدرجة لا تقلّ عمّا عليه الحال عندنا، وأنّ الإرضاء يتمّ من خلال التَّقْدِمات وقرابين الطّعام والتّبجيل والطّقوس، بقدر ما يتمّ من خلال الهِبَات[149]. لقد عرف الإنسان الالتزام بشرفه والحفاظ على اسمه زمناً طويلاً قبل أن يعرف الإمضاء أو التّوقيع على العقود المكتوبة!

وقد تمّت دراسة البُوتْلاتش الأميركيّ الشّماليّ الغربيّ بما فيه الكفاية بخصوص جميع ما يتعلّق بشكل العَقْد نفسه. ومع ذلك نرى أنّه من الضّروريّ وضع الدّراسة التّي قام بها السيّدان جورج دافي و ليونارد آدم (*Adam Leonhard*) حوله[150] في سياق أوسع، حتّى يُمكن استغلالها في نطاق المسألة

= **الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص558-559). ويُطلق على الزّعيم لقب "**مُزْدَرِدُ القبائل**" التي يفرّق فيها أمواله، وهو "**يَقِيءُ الأموال**"...

(148) تصف إحدى أغاني التلَنْجِيت أخويّة الغُراب بأنّها "**رفعت شأن [أخويّة] الذّئاب**" (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص398، الأغنية رقم38). ومبدأ تضمّن "**التّكريم**" و"**التّشريف**" المتبادلين تقديم هِبات، ظاهر بوضوح عند كلا القبيلتين (سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص451؛ سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص162)، وهو ما يُعفي من الردّ على بعض التَّقْدِمات.

(149) انظر أدناه (الخاتمة).

ولآداب الولائم وتلقّي الهِبَة بكرامة دون طلبها، مكانة عالية جدّاً عند هذه القبائل. ولنذكر فحسب ثلاث وقائع دالّة من وجهة نظرنا، وهي تخصّ الكُوَاكْيُوتِل والهَايْدَا والتسيمشيان. إنّ الزّعماء والنّبلاء قليلو الأكل، فلا يأكل كثيراً إلّا من كان من الأتباع وعوامّ النّاس، أمّا هم فينطبق عليهم حرفيّاً وصف "**الأفواه الرّقيقة**" (بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص427-430)؛ ويشيرون إلى مخاطر التّخمة (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص59، 149، 153، إلخ)؛ ويغنّون أثناء الوليمة (بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص430، 437). كما ينفخون في الأبواق "**حتّى يعلم الجميع أنّنا لا نموت من الجوع**" (بواس، الهنود الكُوَاكْيُوتِل، السّلسلة الثّالثة، ص486). فالشّريف لا يلتمس أبداً. والشّامان المتطبّب لا يطلب مقابلاً أبداً، لأنّ "قرينه" يمنعه من ذلك (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص731، ص742؛ سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ج2، ص238-239)؛ ومع ذلك توجد عند الكُوَاكْيُوتِل أخويّة ورقصة "**تسوّل**".

(150) انظر البيبليوغرافيا أعلاه ص152.

التي تهمّنا. ذلك أنّ البُوتْلاتش أشمل من أن يكون مجرّد ظاهرة تشريعيّة: إنّه إحدى الظّواهر التي نقترح نعتها بالظّواهر "الشّاملة". إنّه ظاهرة دينيّة وأسطوريّة وشامانيّة (*shamanistique*) لأنّ الزّعماء الذين يدخلون فيه يُجسّدون الأسلاف والآلهة، فهم يحملون اسم الآلهة ويرقصون رقصاتها وتتقمّصهم أرواحها[151]. وهو ظاهرة اقتصاديّة أيضاً، ولا بدّ من قياس قيمة هذه الصّفقات الضّخمة وأهميّتها وأسبابها وآثارها حتّى بالمقاييس الأوروبيّة الحاليّة[152]. ثمّ إنّ البُوتْلاتش أيضاً ظاهرة من ظواهر التشكّل الاجتماعيّ: فتجمّع القبائل والعشائر والأُسَر، بل وتجمّع الأُمَم، من شأنه أن يُنتج تهيّجاً كبيراً واستثارة هائلة، فنحن نتآخى ولكنّنا نبقى غرباء عن بعضنا البعض، ونتواصل ونتعارض في إطار تجارة ضخمة وتنافس مستمرّ [153]. أمّا النّواحي الجماليّة، فهي كثيرة جدّاً بحيث لن نتوقّف عندها. وأخيراً، نرى لزاماً علينا من وجهة النّظر القانونيّة نفسها أن نشير –

(151) تطوّر هذا المبدأ في البُوتْلاتش بصفة خاصّة عند التلَنْجِيت والهَايْدَا. انظر: سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص443، ص462. وانظر إحدى الخُطَب في: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص373 ويشار فيها إلى أنّ الأرواح تُدخّن حين يُدخّن الضّيوف. "**نحن الذين نرقص هنا من أجلكم، لسنا نحن حقّاً. إنّ أعمامنا الذين ماتوا منذ زمن طويل هم من يرقص هنا**" (ص385، 1. 9)، فالضّيوف هم الأرواح، وهم جالبو الحظّ *gona'qadet* (نفس المصدر، ص119، الهامش أ). وفي الواقع، نحن هنا، بكلّ بساطة ووضوح، أمام مزج بين مبدأي التّضحية والهِبَة؛ وهذا شبيه، في ما عدا الفعل الممارس على الطبيعة ربّما، لجميع الحالات التي سبق لنا ذكرها (أعلاه). فإعطاء الأحياء هو إعطاء للموتى. وتروي قصّة رائعة عند التلَنْجِيت (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص227) أنّ أحد الأموات المبعوثين كان يعرف أنّ ذويه أقاموا بُوتْلاتش من أجله؛ وقد كانت قصّة الأرواح التي تلوم الأحياء على عدم إقامة بُوتْلاتش شائعة. كما كان عند الكُوَاكْيُوتِل بالتّأكيد نفس المبادئ (انظر مثلا مضمون الخُطْبة الواردة في: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص788). كما كان الأحياء عند التسيمشيان يمثّلون الأموات، فقد كتب تيت (Tate) إلى السيّد بواس يقول: "**إنّ القرابين تظهر بشكل رئيسيّ في شكل تقدمات تُغطّى خلال الاحتفالات**". انظر: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص452 (الأساطير التّاريخيّة)، ص287؛ وانظر للمقارنة بين الهَايْدَا والتلَنْجِيت والتسيمشيان في نفس المصدر: باقة من المواضيع، ص846.

(152) انظر لاحقاً بعض الأمثلة عن قيمة أواني النّحاس.

(153) يصف كراوزه (**الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص240) سُبُل التّعارف هذه بين قبائل التلَنْجِيت.

إضافة إلى ما سبق أن أظهرناه بخصوص شكل هذه العقود وما يُمكن أن نطلق عليه الموضوع الإنسانيّ للعقد، وإضافة إلى الوضع القانونيّ للمتعاقدين (عشائر، أُسَرٌ، رُتَبٌ، زيجات) ـ إلى أنّ المواضيع الماديّة للعقود، أي الأشياء المتبادلة بموجب العقود، تتمتّع هي أيضاً بقوّة مخصوصة هي ما تدفعنا إلى إعطائها، بل وتجعلنا بخاصّة نردّها.



Chiefs gathered at a Potlatch c. 1904

زعماء قبائل التسيمشيان المشاركون في بُوتْلاتش سنة 1904

وقد كان من المفيد ـ لو كان لدينا ما يكفي من المجال ـ التّمييز، خدمة لعرضنا، بين أربعة أشكال للبُوتْلاتش في الشّمال الغربيّ الأميركيّ:

1. بُوتْلاتش مُخصّص حصراً أو في أغلب الأحوال للأخويّات وأُسَر الزّعماء (قبائل التلَنْجِيت).

2. بُوتْلاتش تلعب فيه الأخويّات والزّعماء والعشائر والأُسَر دوراً متساوياً تقريباً.

3. بُوتْلاتش يتواجه فيه الزّعماء ممثّلين لعشائرهم (قبائل التسيمشيان).

4. بُوتْلاتش مخصّص للزّعماء والأخويّات (قبائل الكُوَاكْيُوتِل).

إلّا أنّ القيام بمثل هذا الأمر قد يستغرق وقتاً طويلاً، علاوة على أنّه سبق للسيّد جورج دافي أن ميّز بين ثلاثة من هذه الأشكال الأربعة (لم يشر إلى بُوتْلاتش التسيمشيان)(154). وأخيراً، فإنّ هذه الأشكال الأربعة من البُوتْلاتش متطابقة نسبيّاً فيما يتعلّق منها بدراستنا حول المواضيع الثّلاثة للهِبَة، أي **وجوب العطاء ووجوب التلقّي ووجوب الردّ**.

الوُجُوبات الثّلاثة: العطاء والتلقّي والردّ

يمثّل وجوب العطاء جوهر البُوتْلاتش. فعلى الزّعيم إقامة البُوتْلاتشات من أجل نفسه، ومن أجل ابنه أو ابنته(155)، ومن أجل أمواته(156). إنّه لا يستطيع الاحتفاظ بسلطته على قبيلته أو قريته أو حتّى أُسْرَته، ولا يستطيع الاحتفاظ برتبته

(154) دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص171 وما بعدها، ص251 وما بعدها. ولا يختلف شكل البُوتْلاتش عند التسيمشيان اختلافاً كبيراً عن شكله عند الهَايْدَا، وربّما كان دور العشيرة فيه أبرز.

(155) لا حاجة لنا هنا إلى تكرار برهنة السيّد دافي عن العلاقة بين البُوتْلاتش والمكانة السّياسيّة، خاصّة للخَتَن وللابن. كما أنّنا في غنىً عن التّعليق على القيمة القربانيّة للولائم والتّبادلات. فتبادل الزّوارق بين روحين مثلاً من شأنه أن يجعلهما صَاحبَيْ **"قلب واحد"** باعتبار أحدهما صِهْرًا للآخر الخَتَن (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص387). ويضيف النصّ (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص274): **"وكأنّهما تبادلا اسميهما"**. وانظر أيضاً ما جاء في الأسطورة الاحتفاليّة لقبيلة النّمكيش (*Nimkish*) وهي إحدى قبائل الكُوَاكْيُوتِل عن أنّ الهدف من وليمة العرس هو تنصيب الفتاة في القرية **"التي سوف تأكل فيها لأوّل مرّة"** (نفس المصدر، ج3، ص23).

(156) يعتبر البُوتْلاتش الجنائزيّ مُوثّقاً ومدروساً بشكل كافٍ عند الهَايْدَا والتلَنْجِيت. أمّا عند التسيمشيان، فيبدو متعلّقاً بصفة خاصّة بنهاية الحِدَاد ونصب العمود الطوطميّ وحرق جثث الموتى (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص534 وما بعدها. ولا يشير السيّد بواس إلى وجود بُوتْلاتش جنائزيّ عند الكُوَاكْيُوتِل، إلّا أنّنا نجد وصفاً لبُوتْلاتش من هذا النّوع في إحدى الأساطير (**كُوَاكْيُوتِل**، م3، ص407).

بين الزّعماء[157] على مستوى قبيلته وبين القبائل ـ إلّا إذا أثبت أنّه مسكون بالأرواح، وأنّها فضّلته على غيره بإكسابه ثروة[158]. فالأرواح تمتلك الزّعيم عبر امتلاكه الثّروة[159]، ولا يُمكنه إثبات ذلك إلّا بإنفاقها وتوزيعها في سبيل إذلال الآخرين وجعلهم يعيشون "في ظلّ اسمه"[160]. ونحن نجد أنّ للنّبيل من قبيلة

---

(157) انظر البُوتْلاتش من أجل الحفاظ على الحقّ في حمل الشّعار (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص107).
وانظر قصّة "**ليغ.إيك**" (*Ieg.ek*) في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص386.
و"**ليغ.إيك**" هو لقب الزّعيم الأكبر عند التسيمشيان.
وانظر أيضاً ما يُحكى عن الزّعيم الكبير للتسيمشان "نيسبالاس" (*Nesbalas*) والطّريقة التي سخر بها من الزّعيم المسمّى "**هايماس**" (*Haïmas*) (نفس المصدر، ص364).
وقد اتّخذ أحد أكبر زعماء إحدى قبائل الكُوَاكْيُوتِل وهي قبيلة "لويكيلاق" (*Lewikilaq*) لقب "**دابند**" (*Dabend*)، وقد كان اسمه قبل البُوتْلاتش يعني "**العاجز عن إدراك الغاية**" ليصبح اسمه بعد البُوتْلاتش يعني "**المدرك الغاية**" (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص19، 1. 22؛ وانظر لقب "**جلالة الدّابند**" (*Dabend - gal'ala*) في: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1406 العمود الأوّل).
(158) يقول أحد زعماء الكُوَاكْيُوتِل: "**هذا هو خُيَلائي؛ وألقابي، ونسبي، لقد كان جميع آبائي**... (وهنا يعلن اسمه المكوّن في آنٍ من لقب وكنية) **ممّن يقيم الـ"مَاخْوَا"** (البُوتْلاتش الكبير): بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص887، 1.54؛ وانظر كذلك: ص843، 1.70).
(159) انظر أدناه (في خُطْبة): "**أنا مغطّى بالأموال. أنا غنيّ بالأموال. أنا حاسب للأموال**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1280، 1.18).
(160) شراء نحاس، هو وَضْعٌ له "**تحت اسم**" المشتري (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص345). وتوجد استعارة أخرى تتمثّل في أنّ اسم من يقيم بُوتْلاتشاً "**يزيد وزنه**" بالبوتلاتش الذي يقدّمه (ن.م.س، ص349) أو "**ينقص وزنه**" بقبوله البُوتْلاتش (ن.م.س، ص345).
وتوجد تعبيرات أخرى عن نفس الفكرة (تفوّق المانح على الممنوح)، إذ يُعتبر الممنوح بصورة من الصّور عبداً للمانح ما لم يُعتِق نفسه، فيُنعت بصاحب "**الاسم السيّئ**" عند الهَايْدَا: سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص70؛ وانظر أيضاً أدناه)؛ ويقول التلَنْجِيت "**تُوضع الهِبات على ظهر متقبّلها**" (سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص428).
ونجد عند الهَايْدَا عبارتين دالّتين: "**يمرّر إبرته**" و"**يُجْرِي إبرته**" (قارن مع العبارة المتنشرة عند سكّان كاليدونيا الجديدة المذكورة أعلاه)، وهو ما يعني -على ما يبدو- "**قتال الأراذل**" (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص 162).

الهَايْدَا أو الكُوَاكْيُوتِل نفس مفهوم "الوَجْه" الذي نجده عند المثقّف، أو عند الضّابط الصّينيّ[161]، حتّى إنّه قِيلَ عن واحد من أعظم الزّعماء الأسطوريّين كان يمتنع عن إقامة البُوتْلاتش إنّه كان ذا "**وجه فاسد**"[162]. وهذا التّعبير أدقّ من ذاك الذي يعبّر عن نفس الأمر في الصّين، ذلك أنّ فقدان الهيبة في الشّمال الغربيّ الأميركيّ يعني بحقّ فقدان الرّوح: فما نراهن عليه ونخسره في البُوتْلاتش[163]، في لعبة العطايا[164]، هو نفس ما نخسره في الحرب[165] أو

---

(161) انظر قصّة "**هايماس**" وكيف فقد حريّته وامتيازاته وأقنعته وقُرَنَاءَهُ من الأرواح وأسرته ومُمتلكاته (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص361-362).

(162) بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص805. وقد كتب هنت (Hunt) مُخْبِر بواس المُنتمي لقبيلة الكُوَاكْيُوتِل يقول له: "**أنا لا أعرف لماذا لا يقيم الزّعيم ماخوياليدز** *Maxuyalidze* (يعني هذا الاسم في الواقع: "**مانحاً لبُوتْلاتش**") **احتفالاً أبداً. هذا كلّ شيء. لذلك سمّي كلسم** *Qelsem*، أي "الوجه العفن" (نفس المصدر السّابق، 1. 13 إلى 15).

(163) يمثّل البُوتْلاتش بالفعل أمراً خطيراً سواء أقمناه أو قبلنا به. فمن يشهد بُوتْلاتشاً أسطوريّاً يصيبه الموت (سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص626؛ ص667). وتُوجد نفس الأسطورة عند التسيمشيان (انظر للمقارنة: بواس، **مأثورات هنديّة**، م.م.س، ص356، رقم 58).
وتُعتبر مشاركة المرء في البُوتْلاتش بما يمثّل طوطمه أمراً خطراً، ومن ذلك الأكل خلال المشاركة في بُوتْلاتش أرواح، أي في العالم السّفليّ. انظر حكاية "أويكينوق" (*Awikenoq*) في: بواس، **مأثورات هنديّة**، م.م.س، ص239، وانظر في نفس المصدر (ص76) أسطورة الغُراب الجميلة المتعلّقة بخروج الأطعمة من جسده (روايات متعدّدة) عند قبيلة "الكتاتلوق" (*Ctatloq*)؛ وعند قبيلة "النُّوتكا" (*Nootka*) في الصّفحة 106؛ وقارن بما جاء عند: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص694-695.

(164) يمثّل البُوتْلاتش بالفعل لعبة وامتحاناً. ويتمثّل الامتحان على سبيل المثال في تحاشي الفُواق [أن يغصّ المرء بالأكل] خلال الوليمة، حتّى إنّه يقال: "**الموت أفضل للمرء من أن يصيبه الفُواق**" (بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م2، ج5، ص428). ومن أشكال التحدّي أن يقول أحدهم: "**فلنحاول جعل الصّبوف يفرغونها (الأطباق)...**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص991، 1.43). حول غموض الألفاظ التي تعني الإطعام، والإطعام ردّاً بالمثل، انظر: مسرد بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، لفظ *yenesa* و*yenka*: **الإطعام، ردّ الجميل، الثّأر**).

(165) انظر ما قلناه سابقاً حول تكافؤ البُوتْلاتش والحرب. والسكّين المثبتة في نهاية العصا رمزاً للبُوتْلاتش عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل (بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م3، ص483)، كما أنّ الرّمح القائم رمز للبُوتْلاتش عند قبائل التلّنْجِيت (**أساطير ونصوص التلّنْجِيت**، م.م.س، ص117). =

إثر خطأ شعائريّ[166]. إنّه "الوجه"، أي قِناع الرّقص، والحقّ في تجسيد روح من أرواح الأسلاف، والحقّ في حمل الشّعارات والطّواطم، أي خسارة حقيقيّة للشّخصيّة (*persona*). ولهذا، نجد النّاس يتسابقون في جميع هذه المُجتمعات نحو البذل والعطاء، فما من لحظة مُميَّزة ـ حتّى خارج نطاق الأعياد والتجمّعات

= وانظر شعائر بُوتْلاتش الدّيات عند التلَنْجِيت في حرب قبيلة "الكلوو"(*Kloo*) ضدّ التسيمشيان (**أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، ص432-433، رقم 34)؛ وشعائر الرّقص عند استرقاق أحد الأسرى؛ وشعائر البُوتْلاتش دون رقص عند قتل أحد الأعداء.

(166) حول الأخطاء الشّعائريّة عند الكُوَاكْيُوتِل، انظر: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص433، ص507، إلخ. وتتمثّل الكفّارة في إقامة بُوتْلاتش أو إعطاء هديّة على الأقلّ، وهو ما يمثّل مبدأً حقوقيّاً وشعائريّاً على جانب كبير من الأهميّة عند جميع هذه المُجتمعات. فإنفاق الأموال يلعب دور غرامة، ودور كفّارة موجّهة إلى الأرواح، ودور قُربان جماعيّ. وقد سبق للأب لامبرت (Lambert) أن أشار في كتابه **أخلاق البرّيين في كاليدونيا الجديدة** (م.م.س، ص66) إلى حقّ الوالدين الرَّحِميَّين عند قبائل الكاناك في المطالبة بِدِيَة ابنهما إذا ما سُفِك دمه في أسرة والده. وهذه هي نفس المؤسّسة التي نجدها عند التسيمشيان (انظر ما يقوله دنكان في: ماين، **أربع سنوات في كولومبيا البريطانيّة وجزيرة فانكوفر**، م.م.س، ص265؛ وانظر أيضاً: ص296 بشأن البُوتْلاتش عند مقتل أحد الأبناء). ولعلّه من الواجب مقارنة هذه المؤسّسة بمؤسّسة "**المُورُو**" (*Muru*) الماوريّة. كما يجب فهم البُوتْلاتش المخصّص لفداء الأسرى بنفس الطّريقة، فهو لا يُقام لاستعادة الأسير فحسب، بل لأنّ على العائلة التي خذلت ابنها أن تسعى من خلاله أيضاً إلى استعادة "**اسمها**". انظر قصّة "**زيبازا**" (*Dzebasa*) في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص338. وانظر نفس القواعد عند التلَنْجِيت في: كراوزه، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص245؛ بورتر، **التّعداد العامّ الحادي عشر للولايات المتّحدة لسنة 1889**، م.م.س، ص54؛ سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص449.

وتتعدّد بُوتْلاتشات التّكفير عن الأخطاء الشّعائريّة عند الكُوَاكْيُوتِل. ولكن يجب أن نشير إلى البُوتْلاتش الذي تقيمه الأسرة التي تنجب توأماً تكفيراً عن فعلها (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص691). كما أنّ على المرء أن يقيم بوتلاشاً لصهره إذا ما أراد استعادة زوجته النّاشز... بسبب خطئه طبعاً (انظر: نفس المصدر، المفردات، ص1423، أسفل العمود الأوّل)، علماً وأنّه قد يكون لهذا المبدإ استخدام تخيّليّ: فإذا ما أراد أحد الزّعماء اختلاق فُرصة لإقامة بُوتْلاتش، فما عليه سوى طرد زوجته إلى بيت أبيها، ويكون ذلك ذريعة لإنفاق المال (بواس، **التّقرير الخامس حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا**، م.م.س، ص42).

الشّتويّة ـ إلّا ونحن مُلْزَمُون فيها بدعوة الأصدقاء ومُقاسمتهم ما أنعمت به علينا الآلهة والطّواطم من خلال الصّيد أو القطف[167]؛ وما من لحظة مميّزة إلّا ونحن مُلْزَمُون فيها بتوزيع ما كسبناه في البُوتْلاتش[168]، أو تقديم هدايا مقابل ما أُسدي إلينا من خدمات[169] من قبل زعمائنا[170] أو من قبل أتباعنا أو أقاربنا[171]؛ وذلك خشية ـ على الأقلّ بالنّسبة إلى النّبلاء ـ انتهاك آداب السّلوك القويم وما ينجرّ عن ذلك من فقدان المكانة[172].

---

(167) توجد قائمة طويلة لهذه الموجبات (إثر انتهاء الصّيد والقطاف والقنص، عند فتح حُزَم اللّحوم المحفوظة...) في المُجلّد الأوّل من بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص757 وما بعدها؛ وانظر: ص607 وما بعدها بخصوص آداب السّلوك الخاصّة بذلك، إلخ.

(168) انظر أعلاه.

(169) انظر: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص512، 493؛ وانظر: ص534 بخصوص تسديد ثمن الخدمات. وانظر على سبيل المثال ما يُعطى للمكلّف بِعَدّ الأغطية عند الكُوَاكْيُوتِل في: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص614، 629 (احتفال الصّيف عند قبيلة **النّيمكيش**).

(170) توجد عند التسيمشيان مؤسّسة بارزة تحدّد التّقسيمات بين بُوتْلاتش الزّعماء وبُوتْلاتش الأتباع. ورغم أنّ صراع المتنافسين يتمّ داخل الطّبقات الإقطاعيّة المخترقة من قِبَل العشائر والأخويّات، إلّا أنّه توجد حقوق لبعض الطّبقات على غيرها (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص539).

(171) انظر حول ما يُعطى للأقارب: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص534؛ وانظر بشأن الأنظمة المتعارضة عند التلّنْجِيت والهَايْدَا وتوزيع البُوتْلاتش حسب الانتماءات الأسريّة: دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص196.

(172) توجد عند الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" أسطورة تحكي قصّة زعيم قديم لم يكن يقيم ما يكفي من البُوتْلاتشات حتّى أنّ الآخرين كفّوا عن دعوته، ممّا تسبّب في موته. ثمّ نَصَبَ أبناء أخيه تمثالاً له وأقاموا عشرة احتفالات باسمه، وإذا به يُبعث حيّاً من جديد (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص43). وفي أسطورة أخرى في منطقة "ماسّيه" أيضاً (نفس المصدر، ص727) تتوجّه روح إلى أحد الزّعماء بالقول: **"الديك الكثير من الأموال ويجب أن تبذلها في بُوتْلاتش"** ("وَالْ" *Wal*= إنفاق، قارن مع كلمة "وَالْغَال" *Walgal*= بُوتْلاتش). وفي الحين، بنى الزّعيم بيتاً ودفع أجرة البنّائين. وفي أسطورة أخرى (نفس المصدر، ص723، 1.34) يقول أحد الزّعماء: **"لن أحتفظ لنفسي بشيء"**، وانظر قوله بعد ذلك: **"سوف أقيم عشر مرّات (وَالْ)"**.



اقنعة بُوتْلاتش من قبيلة التلَنْجِيت



اقنعة بُوتْلاتش من قبيلة الكُوَاكْيُوتِل

إنّ وجوب دعوة الآخرين أمر بديهيّ تماماً حين يتعلّق الأمر بالدّعوات المُتبادلة بين العشائر أو القبائل، بل إنّه لا يكتسب معناه إلّا إذا تضمّن دعوة أُنَاسٍ آخرين من خارج الأسرة أو العشيرة أو الأخويّة[173]، فلا بدّ من دعوة

(173) انظر بشأن الكيفيّة المنتظمة التي تتواجه بها العشائر، عند الكُوَاكْيُوتِل: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص343؛ وعند التسيمشيان: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص497. وهذا أمر بديهيّ داخل نفس الأخويّة =

جميع القادرين[174] الرّاغبين في حضور حفل البُوتْلاتش[175] وجميع من يأتي[176] من أجل ذلك[177]، وسيكون للسّهو في هذه الحالة عواقب وَخِيمة[178]. وتشير إحدى أهمّ أساطير قبائل التسيمشيان[179] إلى الحالة الذّهنيّة التي ظهرت فيها هذه الموضوعة الأساسيّة في التّراث الشّعبيّ الأوروبيّ، وهي موضوعة الحوريّة الشرّيرة التي أُغفِلت دعوتها إلى حفلَي المعموديّة والزّواج؛

= (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س،ص 162؛ سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص424)، ومبدأ واضح جدّاً في أسطورة الغُراب (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص115وما بعدها).

(174) بالطّبع، نحن في حِلٍّ من دعوة الممتنعين عن إقامة البُوتْلاتشات "**أولئك الذين ليس لهم ألقاب احتفاليّة**" (انظر ما يقوله "هنت"مخبر بواس المنتمي لقبيلة الكُوَاكْيُوتِل في: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص707)، "**أولئك الذين لم يردّوا على البُوتْلاتشات**" (نفس المصدر، الفهارس، لفظ "**وَايَا**" *Waya* ولفظ "**وَايَابُو لِيلا**" *Wayapo Lela*، ص1395، وراجع: ص358، 1. 25).

(175) ومن هنا القصّة المستمرّة -التي يشترك فيها تراثنا الشّعبيّ الأوروبيّ مع الآسيويّ- حول سوء عاقبة الامتناع عن دعوة الأيتام والأرامل والفقراء. انظر مثالاً عن ذلك في: بواس، **مأثورات هنديّة**، م.م.س، صص 301-303؛ وانظر حكاية الطّوطم أو الإله الطّوطميّ المتخفّي في زيّ متسوّل في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص295.

(176) توجد عبارة مميّزة عند التلَنْجِيت: الضّيوف على وشك "**التموّج**"، وزوارقهم "**تهوم على سطح البحر**"، والعمود الطّوطميّ الذي يحملونه على "**وشك الضّياع**"، ولن يوقفهم سوى البُوتْلاتش وتلبيتهم الدّعوة. انظر: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص394، رقم 22؛ ص395، رقم24 (ضمن إحدى الخُطبَ). ونجد أنّ أحد الألقاب المنتشرة لزعماء الكُوَاكْيُوتِل: "**مَنْ نُوجّه زوارقنا نحوه**"، وهو "**المكان الذي يُقصد**". انظر أمثلة عن ذلك في: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص187، 1. 10 و 15.

(177) من شأن التعدّي ممثّلاً في التّغاضي عن دعوة أحدهم أن يدفع أقاربه إلى الامتناع عن شهود البُوتْلاتش تضامناً معه. وتورد إحدى أساطير التسيمشيان أنّ الأرواح لا تشهد البُوتْلاتش ما لم تتمّ دعوة الرّوح العظمى، وأنّها تحضر جميعاً إذا ما تمّت دعوتها (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص277). وتحكي إحدى القصص عن عدم دعوة الزّعيم الكبير "**نيسبالاس**" (Nesbalas)، وامتناع بقيّة الزّعماء عن الحضور وقولهم: "**إنّه زعيم، ولا يُمكن للمرء أن يختلف معه**" (نفس المصدر، ص357).

(178) لهذا التعدّي عواقب سياسيّة. انظر مثلا بُوتْلاتش التلَنْجِيت مع قبائل الثاباسكان الشّرقيّة في: سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص435. وانظر أيضاً: **نصوص وأساطير التلَنْجِيت**، ص117.

(179) بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص170، ص171.

فنسيج المؤسّسات التي نُسِجت منها بارز هنا بوضوح، وهو ما يجعلنا نلحظ الحضارات التي سادت فيها تلك الذّهنيّة. تقول الأسطورة إنّ أميرة إحدى قرى التسيمش حبلت في "**بلاد ثعالب الماء**" وإنّها وضعت بأعجوبة "**ثعلبَ ماء صغيراً**" قبل أن تعود بطفلها إلى القرية التي كان أبوها زعيماً لها. وحين كَبُرَ الطّفل وأضحى يصطاد أسماك الهَلْبُوت الكبيرة التي كان جدّه يقيم بها مآدب طعام يحضرها جميع زعماء القبائل، عرض الجَدّ حفيده على الجميع مُوصياً بعدم قتله إذا ما صُودف عند مصائد الأسماك وهو في شكله الحيوانيّ: "**هذا هو حفيدي الذي جلب هذا الطّعام من أجلكم، الطّعام الذي قدّمتُه إليكم يا ضيوفي**". وهكذا، أضحى الجَدُّ ثرياً بسبب ما تجمّع لديه من خيرات كان يقدّمها المتوافدون على بيته من أجل أكل الحيتان والفقمات وجميع أنواع الأسماك الطازجة التي كان يصطادها "**ثعلب الماء الصّغير**" أثناء المجاعات الشّتويّة. إلّا أنّ الجدّ غفل عن دعوة أحد الزّعماء. وفي أحد الأيّام، اعترض أحد قوارب القبيلة التي تُجُوهِلت "**ثعلب الماء الصّغير**" وهو يحمل فقمة كبيرة في فمه، وقام رجال القارب بقتله والسّطو على صيده. وقد بحث الجَدُّ بمعيّة القبائل المجاورة عن "**ثعلب الماء الصّغير**" إلى أن علموا بمقتله على يد القبيلة التي سُهي عن دعوتها والتي اعتذرت متذرّعة بعدم معرفتها "**ثعلب الماء الصّغير**". إلّا أنّ الأميرة والدته تُوفّيت حُزناً عليه، بينما قدّم زعيم القبيلة القاتلة على وجه الخطأ للزّعيم الجدّ أنواعاً شتّى من الهدايا تكفيراً عن الذّنب. وتستخلص الأسطورة أنّ(180) هذا هو السّبب وراء إقامة الشّعوب احتفالات كبيرة حين يُولَد لزعيمها وَلَدٌ ويتلقّى اسماً: "**حتّى يعرفه الجميع**". فالبُوتْلاتش وتوزيع الخيرات عمل أساسيّ من أعمال "**الاعتراف**" العسكريّة والتّشريعيّة والاقتصاديّة والدّينيّة، بكلّ ما في هذه الكلمة من معنى: إنّنا "**نعترف**" بالزّعيم أو بابنه، وبذلك نُضحي "**مُعْتَرِفين**"(181).

---

(180) وضع السيّد بواس هذه العبارة المستقاة من نصّ "تيت" (*Tate*) أحد مخبريه من السكّان الأصليّين في قالب ملاحظة خاصّة (ن.م.س، ص171، ملاحظة المؤلّف)، وقد كان عليه إضافة الدّرس المستفاد من الأسطورة إلى نصّ الأسطورة ذاتها.

(181) انظر تفاصيل أسطورة "نيغوناكس" (*Negunàks*) عند التسيمشيان في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص287 وما بعدها، وانظر هوامش الصّفحة 846 بخصوص ما يوازي هذه المسألة.

وتُعبّر الشّعائر الاحتفاليّة عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل[182]، والقبائل الأخرى المنتمية لذات المجموعة أحياناً، عن مبدأ الدّعوة الإلزاميّة. فيحدث أن يفتتح بعضها شعائره بطقس الكلاب، وذلك بأن يضع بعض الرّجال أقنعة تمثّل كلاباً ثمّ يقتحمون البيوت واحداً إثر آخر، وهو الاحتفال الذي يتمّ إحياءً لذكرى إهمال العشائر الثّلاث الأخرى المنتمية لقبيلة الكُوَاكْيُوتِل دعوة أرفع عشيرة في القبيلة، وهي عشيرة "**الغِتِيلَا**" (*Guetela*)[183]، وكيف رفض رجال هذه العشيرة البقاء "**مُدنّسين**" وقاموا باقتحام بيت الرّقص ودمّروا كلّ ما فيه.

أمّا وجوب القبول، فهو لا يقلّ إلزاماً عن ذلك، إذ ليس لنا الحقّ في رفض هديّة، في رفض بُوتْلاتش[184]. فمثل هذا التصرّف يعني أنّنا نخشى الردّ بالمثل، وأنّنا نخشى أن يتمّ "**إذلالنا**" طالما لم نردّ بالمثل. بل إنّ هذا التصرّف يجعلنا في الواقع "**أذلّاء**" بالفعل، إذ يعني "**فقدان سطوة**" اسمنا[185]؛ وهو إمّا اعتراف منّا بالهزيمة مقدّماً[186]، أو على العكس، في بعض الحالات، إعلان عن فوزنا وأنّنا لا نُقْهَر[187]. وبالفعل، فإنّه يبدو، على الأقلّ عند قبائل

---

(182) كمثال عن ذلك، فإنّ الخطيب يقول حين يدعو إلى احتفال الكَسِيس الأسود: "**إنّنا ندعوكم، يا من لم تحضروا**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص752).

[**ملاحظة من المترجم**]: [الكَسِيس (*le cassis*)]: شُجَيْرة بارتفاع متر واحد الى مترين ذات ثمار سوداء يُصنع منها شراب مسكر، ولا ندري سبب إصرار بعض القواميس العربيّة الحديثة على ترجمة هذا اللّفظ بلفظ "الكِشْمِش" والحال أنّ "الكسيس" من أسماء الخمر عند العرب في الجاهليّة على ما يؤكّد ابن منظور في لسان العرب (مادّة كسس)، وهو اللّفظ الذي أخذه الفرنسيّون من العربيّة لتسمية أحد أجود أنواع خمورهم بل وسمّوا به إحدى مدنهم جنوب فرنسا (*Cassis*) الواقعة على البحر المتوسّط (20 كلم جنوب شرق مرسيليا) لتخصّصها في هذا النّوع الفاخر من الخمور.

(183) بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص543.

(184) يوصف الضّيوف الذين يتأخّرون مدّة عامين عن حضور بُوتْلاتش دُعُوا إليه بأنّهم "**نساء**" (**أساطير الهنود التلنجيت**، م.م.س، ص119، ملاحظة المؤلف).

(185) بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص345.

(186) يُعتبر حضور احتفال الفُقْمات عند الكُوَاكْيُوتِل إجبارياً، رغم أنّ الدّهون تسبّب القيء (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1046)؛ وانظر نفس المصدر ص 1048: "**حاوِل أن تأكل كلّ شيء**".

(187) وهذا هو السّبب في التوجّه أحياناً بتخوّف نحو ضيوفنا، ذلك أنّ رفضهم دعوتنا سيكون =

الكُوَاكْيُوتِل، أنّ اكتسابَ المرء وضعيّةً مُعْتَرَفاً بها في التّسلسل الهرميّ أو اشتهارَه بتعدّد انتصاراته في بُوتْلاتشات سابقة، أمران يسمحان له برفض دعوة موجّهة إليه، بل ورفض قبول هِبَة في حال حضوره، دون أن يَعْقُبَ ذلك أيّ مواجهة. إلّا أنّ البُوتْلاتش إلزاميّ لأولئك الذين رفضوا، إذ يجب على وجه الخصوص إغناء "**وليمة الدّهون**" التّي يُلاحظ أنّ هذا التّعبير عن الرّفض يتمّ أثناءها بالذّات[188]. فالزّعيم الذي يرى نفسه الأكبر، يرفض الملعقة المملوءة دهناً حين تُعْرَضُ عليه، ويغادر المكان ليأتي بـ"**نُحاسه**" كي "**يُخمد الحريق**" (حريق الدّهون). وعلى الإثر تتوالى سلسلة من الإجراءات الشّكليّة التي تُعْلِن التحدّي والتي تُلزم الزّعيم الرّافض بإقامة بُوتْلاتش آخر، أي "**وليمة دهون**" أخرى[189]. إلّا أنّ الهِبَة يتمّ قبولها دائماً، من حيث المبدأ، بل والإشادة بها[190]، ولا بدّ من إعلان الإعجاب بما يُقدّم إلينا من طعام بصوت عالٍ[191]. إلّا أنّ القبول

= معناه استعلاءَهم علينا. وقد قال أحد زعماء الكُوَاكْيُوتِل لزعيم قبيلة الكوسكيمو *Koskimo* (قبيلة من نفس الأمّة): "**لا ترفض دعوتي اللّطيفة فذلك سيخجلني، لا تصدّ فؤادي، إلخ... أنا لست ممّن يخلف الوعد، أو ممّن لا يعطي إلّا لمن يشتريه (= يعطيه). هذا هو أنا، يا أصدقائي**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص546).

(188) بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص355.

(189) انظر: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص774 وما بعدها حيث يُوجد وصف لاحتفال الدّهون وثمار توت صلال (*la fête des huiles et des baies de salal*) قام به "هنت" [مخبر بواس- م]، ويبدو أفضل من سابقه. ويظهر أيضاً أنّ هذا الطّقس كان يقام في الحالات التي لا تتمّ فيها دعوة الزّعيم أو التي لا تشهد عطاءً. ويُوجد طقس احتفاليّ مُماثل يقام تحدّياً لأحد المنافسين ويتضمّن بعض الأغاني المصحوبة بقرع الطّبول (ن.م.س، ص770؛ وقارن مع ص764)، على غِرار ما يعرف عند الإسكيمو.

(190) جاء في إحدى أساطير الهَايْدَا: "**افعل نفس الشّيء، أعطني طعاماً جيّداً**" (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص685- 686). وهو نفس ما عند الكُوَاكْيُوتِل (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص767، 1. 39؛ ص738، 1. 32)، انظر حكاية "**بو ليلازا**" (*Po Lelasa*) عند الكُوَاكْيُوتِل (ن.م.س، ص770).

(191) وتوجد عند التلَنْجِيت أغانٍ تعبّر بكلّ دقّة عن عدم الرّضا (**أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، ص396، رقم 26، رقم 29).

يعني الالتزام[192]، إذ هو قبول بحمل هديّة "على الظّهر"[193]، وهو أكثر من مجرّد استفادة من شيء ومن وليمة: إنّه قبول بالتحدّي، وما قبولنا به إلّا تعبير عن ثقتنا في القدرة على الردّ[194] وإثبات قصور المنافس عن أن يكون كُفؤاً لنا[195]. وبهذه الكيفيّة، يتواجه الزّعماء ويضعون أنفسهم في مواقف هزليّة، وهي مواقف تُعَاشُ بالتّأكيد من قِبَلِهِم على هذا النّحو. فعلى غِرار ما كان سائداً في بلاد الغال القديمة أو في ألمانيا، أو في احتفالاتنا الطلابيّة والعسكريّة أو القرويّة، فإنّ على المرء أن يزدرد من الطّعام ما "يشرّف به" مُضِيفَه بطريقة مضحكة، وعليه أن ينصاع لهذا حتّى وإن كان وريث الشّخص المتحدّي[196].

---

(192) جرت العادة عند زعماء التسيمشيان بتكليف رسول بمهمّة النّظر في الهدايا التي يأتي بها المدعوّون إلى البُوتْلاتش (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص 184؛ وقارن مع ص430 و 434). وقد أفادنا السيّد مونيي (Maunier) أنّ ديمونيي (Démeunier) أشار إلى وجود مرسوم صادر سنة 803م في بلاط الملك شارلمان حول تكليف موظّف بمهمّة تفتيش من هذا النّوع.

[**ملاحظة من المترجم**]: رينيه مونيي (René Maunier): عالم اجتماع فرنسيّ تتلمذ على مارسيل موسّ وشاركه تحرير مجلّة "**الحوليّات الاجتماعيّة**" (*l'Année sociologique*)، ألّف عدّة كتب أهمّها أطروحته الجامعيّة التي لم تُنشر إلّا مؤخّراً حول "**أصل المدن ووظيفتها الاقتصاديّة: دراسة في المورفولوجيا الاجتماعيّة**":

L'origine et la fonction économique des villes : étude de morphologie sociale, l'Harmattan, Paris 2004.

كما نشر مقالاً مهمّاً في **المجلّة الدوليّة لعلم الاجتماع** (*Revue Internatinale de Sociologie*) سنة 1915 حول مقدّمة ابن خلدون اعتبره فيها المؤسّس الفعليّ لعلم الاجتماع. أمّا جون نيكُولَا ديمونيي (Jean-Nicolas Démeunier)، فهو سياسيّ وأديب ومؤرّخ ورحّالة فرنسيّ (1751-1814)، كان موظّفاً في البلاط الفرنسيّ.

(193) انظر أعلاه، وقارن بالعبارة اللّاتينيّة *aere obaeratus* = **مثقل بالدّيون**.

(194) تروي أسطورة الغُراب عند التلَنْجِيت غيابه عن الاحتفال لأنّ الآخرين (الأصحّ أن يقال "**الأخويّة المعارضة لأخويّة الغُراب**"، لا "**الآخرون**" كما في ترجمة السيّد سوانتون السيّئة) صخبوا وتجاوزوا خطّ الوسط الفاصل بين الأخويتّين في بيت الرّقص، وهو ما جعل الغُراب يعتقد أنّهم لا يُقهرون (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص118).

(195) عدم المساواة نتيجة قبول التحدّي بادية في خُطب الكُوَاكْيُوتِل (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص355، 667، 1. 17. إلخ.؛ وانظر أيضاً ص669، 1. 9).

(196) انظر مثالاً عن ذلك عند قبائل التلَنْجِيت في: سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص440-441.

فالبُخل بالعطاء[197]، على غِرار رفض أخذه، حطّ من المقام، مثله مثل الامتناع عن الردّ[198].

إنّ الالتزام بالردّ[199] هو جوهر البُوتْلاتش حين لا يكون مرتكزاً على الإتلاف المحض، ولا ضرورة على ما يبدو للردّ على جميع عمليّات الإتلاف إذ هي غالباً ذات طابع تضحويّ للتقرّب من الأرواح وخاصّة إذا ما كان القائم بها زعيماً كبيراً في عشيرته أو زعيمَ عشيرة مُعترَفاً بعلوّ مقامه[200]. إلّا أنّ العادة جرت بالردّ على البُوتْلاتش بطريقة رِبَويّة، بل وبوجوب الردّ على كلّ هديّة بطريقة رِبَويّة تتراوح معدّلاتها عُموماً بين 30% إلى 100% سنويّاً. فإذا ما تلقّى أحدهم لِحافاً من زعيمه مُقابل خدمة ما، فإنّ عليه الردّ بتقديم لِحافَيْن بمناسبة زواج أحد أبناء أسرة الزّعيم أو تتويج ابنه زعيماً، إلخ... والحقيقة أنّ على هذا الزّعيم بدوره أن يُعيد توزيع جميع مكتسباته من البُوتْلاتشات القادمة التي سيستردّ فيها من العشائر المعارضة ما سبق أن قدّمه لها من معروف.

---

(197) للتلنجيت عادة تسمح في آنٍ للضّيف بأن ينفق بسعة وللمضيف أن يجبر ضيفه على قبول هديّة: يقوم الضّيف للتّعبير عن عدم رضاه بحركة تفيد المغادرة، وحينها يعرض عليه المضيف ضعف ما كان أعطاه ذاكراً اسم أحد أقاربه الموتى (سوانتون، **الهنود التلَنْجيت**، م.م.س، ص442). ولعلّ هذه العادة تعكس تمثيل المتعاقدَيْن أرواح أسلافهم.

(198) انظر ما جاء في إحدى الخطب: "**رؤساء القبائل لا يردّون أبداً... أرْدَوْا أنفسهم في الهوان، وأنت تتشامخ زعيماً بين الذين تلطّخوا بالعار**" (بواس وهنت، **نياسة الكْوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1281).

(199) انظر الخطبة (رواية تاريخيّة) المُلقاة خلال بُوتْلاتش الزّعيم "**ليغيك**" *Legek* (لقب أمير التسيمشيان)، ففيها يقول الخطيب موجّهاً قوله لرجال قبيلة الهَايْدَا: "**ستكونون حُثالة الزّعماء لأنّكم عاجزون عن رمي النّحاس في البحر كما فعل الزّعيم العظيم**" (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص386).

(200) الأمثل هو القيام ببُوتْلاتش لا يُرَدّ عليه. جاء في إحدى الخطب: "**أنت تريد أن تعطي ما لن تستردّه**" (بواس وهنت، **نياسة الكْوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص282، 1.63). ويشبّه الشّخص الذي يقيم بُوتْلاتشاً بالشّجرة والجبل: "**أنا الزّعيم العظيم، الشّجرة العظيمة، إنّكم تحتي... إنّكم سياجي... أنا رازقكم**" (نفسه، ص1290، المقطع1). "**أقيموا عمود البُوتْلاتش المنيع، لا شجرة كثيفة غيره، هو وحده الجذر الكثيف...**" (نفسه، المقطع2). ويعبّر الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" عن هذا الأمر باستعارة صورة الرّمح، فالنّاس الذين يقبلون البُوتْلاتش "**يقتاتون من رمحه (الزّعيم)**" (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص486)، وهذا بالطّبع ضرب من الأساطير.

إنّ الالتزام بالردّ في مُرُوَءةٍ أمر ضروريّ [201]، إذ سيكون معنى عدم الردّ أو الامتناع عن إتلاف ما يعادل قيمة ما قُدّم: فقدان **"الوجه"** إلى الأبد[202].

أمّا عقوبة الامتناع عن الردّ، فهي الاسترقاق من أجل الدَّيْن. وهذا أمر شائع على الأقلّ عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل والهَايْدَا والتسيمشيان. وهذه مؤسّسة تُضاهي بحقّ، في طبيعتها ووظيفتها، مؤسّسة **العَقْد** (*nexum*) الرّومانيّة، إذ يفقد كلّ من لا يتمكّن من تسديد دينْه أو إقامة البُوتْلاتش، رُتبته وحتّى وضعه باعتباره رجلاً حُرّاً. ويُطلق على من يُسيء التّداين عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل اسم **"بيع مُسْتَرَقّ"**، ولا حاجة بنا هنا إلى الإشارة إلى تطابق هذه العبارة مع مثيلتها الرّومانيّة[203].

بل إنّ قبائل الهَايْدَا[204] كما لو أنّها أبدعت لوحدها ذات العبارة اللّاتينيّة ـ تصف الأمّ التي تقدّم هديّة خطوبة ابنتها الصّغيرة لوالدة زعيم شابّ بأنّها **"تلفّ عليه حبلاً"** (*elle met un fil sur lui*).

ولكن، كما أنّ **الكُولَا** في جُزُر التروبرياند لا تمثّل سوى الحالة القصوى لتبادل الهِبَات، فإنّ البُوتْلاتش لا يمثّل في مُجتمعات السّاحل الشّمالي الغربيّ الأميركيّ سوى الوجه المتغوّل من نظام التَّقْدِمات. وما تزال هناك، على الأقلّ في أوطان الأخويّات، عند قبائل الهَايْدَا والتلَنْجِيت، وُجُوهٌ مهمّة من التَّقْدِمات الشّاملة القديمة، إذ هي من السّمات المميّزة لشعب الأثابسكان الذي تنتمي إليه

---

(201) انظرحكاية الإهانة الموجّهة من أجل عدم الردّ كما يجب على بُوتْلاتش (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص314). ولا يزال التسيمشيان يتذكّرون النُّحاستَيْن اللتين تدين لهم بها قبيلة "وتسينالوك" *Wutsenaluk* (نفس المصدر، ص364).

(202) يبقى "الاسم مكسوراً" طالما لم يتمّ كسر نُحاسة تعادل في قيمتها قيمة النُّحاسة موضوع التحدّي (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص543).

(203) حين يقوم شخص مطعون في أمانته باقتراض ما يمكّنه من الإنفاق أو من إرجاع ديْن ملزم، فهو **"يلزم اسمه"**، وهو ما يرادف عبارة: **إنّه يبيع عبداً**". انظر: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص341.

وانظر أيضاً: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1451، ص1524: لفظ *Kelgelgend*؛ وراجع أيضاً: ص1420.

(204) يُمكن أن يتمّ ذلك وزوجة المستقبل لم تولد بعد، إلّا أنّ العَقْد يلزم الشّاب بالفعل (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص 50).

تلك القبائل. فتلك القبائل تتهادى جميع الأشياء وجميع "الخدمات" كي يُرَدَّ عليها لاحقاً، أو حتّى فوريّاً فيُعاد توزيعها في الحين[205]. ولم تبتعد قبائل التسيمشيان كثيرا عن الحفاظ على نفس تلك القواعد[206]، بل إنّ تلك القواعد تعمل، في كثير من الحالات، حتّى خارج البُوتْلاتش عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل[207]. ونحن لن نُسْهِبَ هنا في الحديث حول النّقطة البديهيّة المتمثّلة في عدم وصف المؤلّفين القدامى البُوتْلاتش بعبارات أخرى إلى الحدّ الذي يحقّ لنا معه أن نسأل إذا ما كان البُوتْلاتش مؤسّسة مستقلّة بذاتها[208]. ولنذكّر هنا فحسب أنّ كلمة

(205) انظر ما أوردناه أعلاه بهذا الخصوص. وتتركّز طقوس السّلام، بوجه خاصّ عند الهَايْدَا والتلَنْجِيت والتسيمشيان، على تقدمات يتمّ الردّ عليها فوراً؛ وهي في أساسها تبادل للرّهونات (أوانٍ نحاسيّة منقوشة) والأسرى والعبيد والنّساء. انظر ما جرى مثلاً في حرب التسيمشيان ضدّ الهَايْدَا (سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص395) : "**بما أنّ كلّ طرف تزوّج نسوة من الطّرف الخصم، ولأنّهم يخشون إغضابهم مرّة أخرى، حدث السّلام**". وانظر بُوتْلاتش الدّية [لإيقاف الحرب والثّارات- م] في حرب الهَايْدَا ضدّ التلَنْجِيت (نفس المصدر، ص396).

(206) راجع ما سبق، وانظر بالخصوص : بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص511-512.

(207) يُنفق المال في كلا الاتّجاهين عند الكُوَاكْيُوتِل، إنفاق وردّ بالتّداول (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص418). وتُنفق كفّارات الأخطاء الشّعائريّة عن السّنة المنقضية (ص 596)؛ كما يُسدّد ثمن شراء العروس مع الفوائد المستحقّة (ص365-366، ص518-520، ص563).

(208) حول لفظ البُوتْلاتش، انظر ما قلناه سابقاً. ويبدو أن الدقّة التي يتميّز بها استخدام هذا المصطلح في "اللّغة المختلطة المبسّطة" الأنكلو-هنديّة المرتكزة على لغة الشّينوك (تسمّى السّابير *sabir*)، لا وجود لها في لغات الشّمال الغربيّ الأميركيّ إذ هي تخلو من هذا اللّفظ خلوّها من الفكرة التي تسنده.

وعلى كلّ حال، فإنّ التسيمشيان يميّزون بين "**الياوك**" *yaok*، أي **البُوتْلاتش الكبير** الذي يُقام بين القبائل (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص537؛ قارن: ص511، وانظر: ص968 حيث يُترجم اللّفظ بصفة غير سليمة بلفظ بُوتْلاتش) وغيره من البُوتْلاتشات. كما يميّز الهَايْدَا في منطقة " ماسّيه" بين "**الوالغال**" *walgal* و"**السّيلكا**" *silka* (سوانتون، **الهَايْدَا**، ص35، 178، 179، ص68)، أي بين البُوتْلاتش الجنائزيّ والبُوتْلاتش المقام لأغراض أخرى.

أمّا اللّفظ المشترك بين الكُوَاكْيُوتِل والشّينوك: "بولا" *pola* (**إطعام**) (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص211، 13. 1؛ *pol* = **أطعم**، =

"بُوتْلاتش" عند قبيلة الشّينوك، وهي إحدى القبائل الأكثر إغفالاً رغم أنّها من أهمّ القبائل الواجب دراستها، تعني "**الهِبَة**"[209].

قوّة الأشياء

لا يزال بوسعنا التقدّم في تحليلنا وإثبات تضمّن الأشياء المتبادلة في البُوتْلاتش خاصّيّة تدفع الهِبَات لأن تُتداول، وأن تُوهَب، وأن تُسترجَع.

أوّلاً، تُميّز قبائل الكُوَاكْيُوتِل والتسيمشيان على الأقلّ، بين مختلف أنواع المُمتلكات وبنفس الصّفة التي نجدها عند الرّومان أو أهالي جُزُر التروبرياند

= ن.م.س، ص25، 1.7) فيبدو أنّه لا يعني البُوتْلاتش، بل الوليمة أو الأثر المحدث من الوليمة. فلفظ "بولا" *pola* يشير إلى مانح الوليمة (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص79، 1.14، ص43، 1.2) وهو يشير أيضاً إلى المكان الذي يُطعم فيه (انظر أسطورة لقب أحد زعماء "**الزّواد آينوخو**" *Dzawadaenoxu* في: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص770، 1.30). أمّا الاسم الشّائع عند الكُوَاكْيُوتِل، فهو "*p!es*" أي "**الإذلال**" [إذلال اسم المنافس] (انظر اللّفظ في: مسرد كتاب بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س) أو إذلال السّلال بإفراغها (نفسه، ص93، 1.1، ص451، 1.4). ويبدو أنّ للبُوتْلاتشات الكبرى القبليّة أو ما بين القبائل اسماً خاصّاً هو "**مَخْوَة**" *Maxwa* (ن.م.س، ص451، 1.15)، ويشتقّ السيّد بواس - بطريقة مُفتعلة - من جذر هذا اللّفظ (*ma*) لفظين آخرين: الأوّل هو "ماويل" *Mawil* بمعنى غرفة التّلقين، والثّاني هو اسم الحوت القاتل (انظر اللّفظ في: مسرد كتاب بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س). وفي الواقع، نجد عند الكُوَاكْيُوتِل الكثير من المصطلحات التقنيّة لوصف مختلف أنواع البُوتْلاتش وكذلك مختلف أنواع تسديد الدّيون وإعادة تسديدها، أو بالأحرى الهِبات والهِبات المُستردّة: من أجل حفلات الزّفاف، أجرة الشّامان، تسبقة على دَيْن، تسديد فوائد متأخّرة، وفي الجملة جميع أنواع الإنفاق وإعادة الإنفاق. وكمثال، فإنّ "المنـ (ا)" *men(a)* أي "الالتقاط" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص218). هو بُوتْلاتش صغير يتمّ فيه إلقاء ملابس فتاة صغيرة إلى النّاس ليقوموا بالتقاطها، وكمثال آخر، فإنّ "البايول" *payol* بمعنى "**إعطاء نحاس**" هو اسم آخر لإعطاء زورق (بواس وهنت، نياسة الكُوَاكْيُوتِل، م.م.س، ص1448). فالمصطلحات عديدة، وهي غير ثابتة وغير متماسكة ويتداخل بعضها في بعض، كما هو الحال في جميع المدوّنات الغابرة.

(209) حول هذا المعنى والمراجع المذكورة، انظر: باربو، "**البُوتْلاتش**"، **مجلّة الجمعيّة الجغرافيّة في الكيبيك**، 1911، المجلّد 3، ص278، رقم 3.

وسَامُوَا. فَنَجِدُ من ناحية، الأشياء المُخصَّصة للاستهلاك والتّقاسم المألوف[210] (لم نجد آثاراً للتّبادل)، ونَجِدُ من ناحية أخرى، الأشياء الثّمينة المملوكة للأسرة[211] وأواني النّحاس المرقومة والأغطية الجلديّة أو النّسيجيّة المزركشة.

---

(210) وربّما البيع أيضاً.

(211) التّمييز بين المُلْكيّة والمؤونة واضح جدّاً عند التسيمشيان (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص435). ويقول السيّد بواس، نقلاً عن مخبره "تيت" بلا شكّ، إنّ حيازة ما يسمّى "**الأطعمة الغنيّة**" ضروريّة للحفاظ على المناصب داخل الأسرة (المرجع نفسه، ص406). ولكنّ المُؤَن لا تعتبر في عداد الثّروة. فالحصول على الثّروة يتمّ من خلال بيع (نحن نقول: تبادل الهدايا) المُؤَن أو أنواع أخرى من السّلع، إذ تتمّ مُراكمتها من أجل توزيعها في البُوتْلاتش (قارن بما قلناه سابقا حول ميلانيزيا).
ويُميّز الكُوَاكْيُوتِل كذلك جيّداً بين المُؤَن البسيطة والثّروة/المُلْكيّة، واللّفظان الأخيران مُترادفان. وللثّروة/المُلْكيّة على ما يبدو، اسمان (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1454)، الأوّل هو *yàq* أو *yäq* (يتردّد السيّد بواس بشأن هذا اللّفظ، انظره في: مسرد كتاب بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1393، وقارنه بلفظ "يا آكو" *y-àqu*= توزيع)، ويشتقّ منه لفظ "**يكالا**" *yeqala* بمعنى مُمتلكات و"**ياخُولُو**" *yäxulu* بمعنى ما يُملك من التّعاويذ، ومُمتلكات الزّوجة (انظر اشتقاقات الجذر *yä* في: نفس المصدر، ص1406). أمّا الثّاني، فهو لفظ "**ديديك**" *Dedek* (انظر: فهرس **الكُوَاكْيُوتِل**، المجلّد الثّالث، ص 519؛ وقارن بما جاء في نفس المصدر ص473، l. 31)؛ وهو نفسه لفظ "**داووما**" *daoma* أو "**ديديمالا**" *dedemala* في لهجة قبيلة "نيويتي" *Newettee* (انظر اللّفظ في: مسرد كتاب بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س)، وهو يعود إلى الجذر "**دا**" *dâ* الذي يعني - وهو في هذا متطابق بصفة غريبة مع معاني الجذر "**دا**" *dâ* الهندو-أوروبيّ -**تلقّى، أخذ، حمل في يده، لمس، إلخ**... بل إنّنا نجد مشتقّاته أيضاً ذات دلالة، إذ يعني أحدها "**أخذ قطعة من لباس العدوّ بغرض سحره**" وآخر "**أمسك في يده**"، "**خزن في البيت**" (بخصوص الأغطية المقدّمة كتسبقة لشراء أواني النّحاس التي يتمّ استرجاعها مع فوائض) (قارن بمعاني [اللّفظين اللّاتينيّين] *manus* و *familia*، انظر أدناه)؛ ولفظ آخر بمعنى "**وضع كميّة من الأغطية فوق كومة العدوّ، والقبول بها**" بالتّالي. بل إنّنا نعثر أيضاً على اشتقاق آخر من نفس الجذر أكثر غرابة، وهو: "**داديكا**" *dadeka* بمعنى "**الحسد**" (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص133، 1.22)، وبالطّبع فإنّ المعنى الأصليّ يجب أن يكون: **الشّيء الذي نأخذ هو الذي يسبّب الحسد** (قارن بلفظ "**داديغو**" *dadego*=حارب، أي دون شكّ **المحاربة بالمُمتلكات**).
كما توجد ألفاظ أخرى بنفس المعنى، لكنّها أكثر دقّة. على سبيل المثال "**ماميكاس**" *mamekas* بمعنى "**المُلْكيّة في البيت**" (ن.م.س، ص169، 1.20).

وتنتقل الأشياء من هذا الصّنف الثّاني بنفس الصّفة الاحتفاليّة التي تنتقل بها النّساء من خلال الزّواج و"**الامتيازات**"(212) إلى الخَتَن (الصّهر) والألقاب

(212) انظر عدّة خطب حول الانتقال في: بواس وهنت، نياسة **الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص706 وما بعدها. ولا يوجد هناك تقريباً شيء معنويّ أو ماديّ ذو قيمة (نحن نتعمّد عدم استخدام كلمة: مفيد) إلّا وهو موضوع اعتقادات من هذا النّوع.
أوّلاً، لأنّ الأشياء الأخلاقيّة في الواقع أموال، مُمتلكات، موضوع هدايا وتهادٍ. فعلى سبيل المثال- وعلى غِرار ما يوجد عند معظم الحضارات الأكثر بدائيّة مثل أستراليا حيث يُترك للقبيلة التي أعطتنا، ما يسمّى "**الكورّوبورّي**" *corroborree*، أي صورة ما أخذناه منها-، نجد أنّ التلَنْجِيت "**يتركون**" لمن قام بالبُوتْلاتش رقصة بديلاً منه (سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص442). فالمُلْكيّة الأساسيّة عند التلَنْجِيت، الأكثر حُرمة والأكثر إثارة لمشاعر الحسد عند النّاس، هي مُلْكيّة الاسم ومُلْكيّة الشّعار الطّوطميّ (المرجع نفسه، ص416 وما بعدها)؛ وهي أيضاً ما يجعل المرء سعيداً وغنيّاً.
إنّ الشّعارات الطّوطميّة والاحتفالات والبُوتْلاتش، والأسماء المغلوبة في تلك البُوتْلاتشات، والتّقْدِمات التي يدين بها لك الآخرون بفعل البُوتْلاتش، كلّ ذلك يستدعي بعضه بعضاً. وكمثال، نجد في إحدى خطب الكُوَاكْيُوتِل: "**والآن، فإنّ احتفالي يذهب إليه**" (في إشارة الى صهره، انظر: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص356). وهكذا فإنّ ما يُوهب ويُسترَدّ إنّما هو "**مقاعد**" و"**أرواح**" الجمعيّات السرّية (انظر خطبة عن رتب المُمتلكات وامتلاك الرّتب في: بواس وهنت، نياسة **الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص472). وجاء في خطبة أخرى: "**هذه هي أغنيتك الشّتويّة، هذه هي أغنيتك، سوف يأخذ جميع النّاس أموالاً عليها، على لحاف فصل الشّتاء؛ هذه هي أغنيتك، هذه هي رقصتك**" (ن.م.س، ص708). ويشير لفظ واحد فحسب عند قبائل الكُوَاكْيُوتِل في نفس الوقت إلى تمائم الأسرة النّبيلة وإلى امتيازاتها، وهو لفظ كليزو *k!ezo* بمعنى: **شعار، امتياز** (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص122، 1.23).
أمّا عند التسيمشيان، فيُطلق على الأقنعة والقبّعات الحاملة للشّعارات المستخدمة للرّقص والاستعراض اسم "**مقدار معيّن من المال**" بحسب الكميّة المعطاة في البُوتْلاتش (بحسب التّقدمات المقدّمة من قبل خالات الزّعيم لـ "**نساء القبيلة**"). انظر ما يقوله المخبر تيت في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص541.
وعلى العكس من ذلك، نجد عند الكُوَاكْيُوتِل على سبيل المثال، أنّ تصوّر الأشياء مصمَّم على النّمط الأخلاقيّ وبشكل خاصّ حول الشّيئين الثّمينين: التّمائم الأساسيّة أو "**واهب الموت**"(*halayu*) و"**ماء الحياة**" (وهما بالطّبع بلّورة واحدة من الصوّان)، والأغطية، إلخ... التي سبق أن تحدّثنا عنها. وفي قول غريب عند الكُوَاكْيُوتِل، نجد جميع مُمتلكات الزّوجة عائدة إلى الجدّ، وهذا أمر طبيعيّ لأنّها لا تُعار إلى الخَتَن إلّا =

والرُّتَب إلى الأبناء والأصهار. ولعلّه من الخطأ في هذه الحالة، الحديث عن تمليك، فهي محلّ إعارةٍ أكثر منها محلّ بيعٍ أو تخلٍّ. فعند قبائل الكُوَاكْيُوتِل، يتمّ إظهار عدد منها في البُوتْلاتش، إلّا أنّه لا يُمكن التخلّي عنها، إذ تبقى تلك "**المُمتلكات**" في جوهرها حراماً (*sacra*) لا يُمكن للأسرة التخلّي عنها إلّا بشقّ الأنفس إن لم يكن دونها الموت.

ولعلّ من شأن بعض المُلاحظات المُتعمّقة إظهار نفس التّصنيف للأشياء عند قبائل الهَايْدَا. وبالفعل، فإنّ الأمر وصل عند هذه القبائل ـ وعلى طريقة القدامى ـ إلى درجة تقديس مفهوم المُلْكيّة والثّروة. فمن خلال جُهد أسطوريّ ودينيّ نادر الحدوث في أميركا، تمكّنت قبائل الهَايْدَا من تجسيد فكرة مجرّدة هي "**السيّدة مِلكيّة**" (يشير إليها الكُتّاب الإنكليز بعبارة *Property Woman*) التي نعرف أساطيرها وأوصافها[213]. إنّها ليست سوى الأمّ الأولى، الإلٰهة التي أنجبت

= لكي تعود إلى الحفيد (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص507).

(213) توجد أسطورة "**جِيلَاقُونْس**" (*Djîlaqons*) عند: سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، صص92، 95، 171. وتوجد رواية أخرى لها في منطقة "ماسّيه" في: سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، صص 94-98؛ ورواية أخرى في منطقة "سكايديكات" في: سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص458. ويرد اسم "**جيلاقونس**" ضمن عدد من أسماء أسر قبائل الهَايْدَا المنتمية لأخويّة العقبان (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص282، 1.28؛ ص292، ص293). أمّا في منطقة "ماسّيه"، فإنّ اسم إلٰهة الثّروة هو "**سْكِيلْ**" *Skil* (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص665، 1.28؛ ص306؛ الفهرس ص805)، وقارن مع: الطّائر "**سكيل/سكيرل**" (*Skîl,Skirl*) (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص120). ويعني لفظ "**سكيلتاغوس**" (*Skîltagos*): المال- النُّحاس، وهو الاسم الذي ترتبط به القصّة الرّائعة عن كيفيّة العثور على "**النُّحاس**" (ن.م.س، ص146، الشّكل رقم 4). وانظر العمود المنحوت الذي يمثّل "**جيلقادا**" (*Djîlqada*) وأوانيها النّحاسيّة وشعاراتها (ن.م.س، ص125،اللّوحة رقم3، الصّورة رقم 3. وانظر وصفا للإلٰهة "**نيوكومب**" (*Newcombe*) (ن.م.س، ص46). وانظر استنساخاً يدويّاً لصورتها (ن.م.س، الشّكل رقم 4). ويجب أن يكون صَنَمُها مملوءاً بأشياء مسروقة وأن يُسْرَق هو ذاته، وهي تُلقّب تحديداً بـ "**المال المُحدِث للجَلَبة**" (ن.م.س، ص92)، ولها أربعة أسماء إضافيّة (ن.م.س، ص95)، ولها ابن يحمل لقب "**أضلاع الحجر**" (في الحقيقة: **أضلاع النّحاس**) (ن.م.س، ص110-112)، وكلّ من يلتقيها هي أو ابنها -أو ابنتها- يكون محظوظاً في القمار. ولديها نبتة سحريّة تجعل من يأكل منها ثريّاً، كما =

الأخويّة المهيمنة: **أخويّة العِقْبان**. إلّا أنّها تُثير، من جِهة أخرى، وهذا من الغرابة بمكان، أصداءً بعيدةً جدّاً من العالم الآسيويّ والعتيق، إذ تبدو مطابقة لـ"**الملكة**"[214] أي للمُعَلَّى في لُعْبَة القِدَاح، ذاك القِدْح الذي يفوز بجميع الأنصباء والذي تحمل اسمه خلال اللّعب. ونحن نجد هذه الإلٰهة معروفة عند قبائل التلَنْجِيت[215]، بينما تنتشر أسطورتها، إن لم تكن عبادتها، بين قبائل التسيمشيان[216] والكُوَاكْيُوتِل[217].

وتمثّل كلّ هذه الأشياء الثّمينة موروثاً سحريّاً، وهي غالباً ما تكون مُتماهية مع المانح كما المتلقّي، وكذلك مع الرّوح التي أعطت العشيرة تلك التّمائم، أو مع البطل مؤسّس العشيرة الذي تلقّى تلك التّمائم من الرّوح[218]. وفي كلّ

= يصبح غنيّاً أيضاً من يتمكّن من لمس قطعة من ردائها، أو إذا عثر على أصداف بلح البحر مرصوفة من قِبَلها، إلخ. . . (ن.م.س، ص29، ص109). ومن أسمائها أيضاً "**مال في البيت**". ويتّخذ عدد كبير من الأفراد ألقاباً مركّبة مع لفظ "**سكيل**"، ومن ذلك "**منتظر سكيل**" و"**طريق سكيل**" (انظر قوائم أنساب الهَايْدَا، ن.م.س، E 13، E 14؛ وانظر أنساب أخويّة الغُراب، ن.م.س، B. 14، B. 15، B. 16). ويبدو أنّها تتعارض مع "**المرأة الوباء**" (**نصوص وأساطير الهَايْدَا**، ص299).

(214) حول "**الجِيلْ**" (*djîl*) عند الهَايْدَا و"**النَّاقْ**" (*näq*) عند التلَنْجِيت، راجع ما سبق.

(215) نعثر على الأسطورة كاملة عند التلَنْجِيت (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص173، 292، 368؛ سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص460). وفي منطقة "سيتكا" يطلق على "**سكيل**" دون شكّ اسم "**لِنَاخِيدَاكْ**" *Lenaxxidek*، وهي امرأة لديها طفل يُسمع له صوت عند رضاعته أمّه ويحاول الجميع الإمساك به. فإذا خدش هذا الطّفل أحداً وترك له ندوباً، فإنّ قشور تلك النّدوب تجعل من يحصل عليها سعيداً.

(216) الأسطورة غير كاملة عند التسيمشيان (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص154، ص197). قارن بما في هوامش السيّد بواس (نفس المرجع، صص746 - 760) لتجد أنّه لم يشر إلى المسألة [عبادة الإلٰهة]، ولكنّ الأمر واضح. وترتدي إلٰهة التسيمشيان "**رداءً فاخراً**".

(217) من الممكن أن تكون أسطورة "**قُومِينُوقَا**" *Qominoqa* أو "**(المرأة) الغنيّة**" من نفس الأصل. ويبدو أنّها موضوع عبادة مخصوصة ببعض العشائر عند الكُوَاكْيُوتِل. وكمثال، نشير إلى أنّ أحد أبطال "**القَوِي خُسُوتِينُوقْ**" *Qoexsotenoq* يحمل لقب "**جسم الصّخرة**" ثمّ يصبح "**مالاً على الجسم**" (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص187، ص247).

(218) انظر على سبيل المثال أسطورة عشيرة الحيتان القاتلة، (فرانز بواس، **دليل اللّغات الهندو أميركيّة**، نشريّة مكتب النّياسة الأميركيّة، العدد 40، واشنطن، 1911، ج1، =

الحالات، فإنّ مُجمل هذه الأشياء عند جميع هذه القبائل هو دائماً ذو أصل روحيّ ومن طبيعة روحيّة[219]. أضف إلى ذلك، أنّه موضوع داخل علبة، أو بالأحرى داخل صندوق كبير مرقوم[220] يتمتّع هو نفسه بالقدرة على

= ص554-559). فالبطل مُؤسّس العشيرة هو نفسه عضو في عشيرة الدّلافين، وقد قال لروح اعترضته: **"أريد منكم لُغْوَة** *logwa*" (=تميمة، انظر ص554، س 49)،وقد كانت تلك الرّوح في شكل إنسان لكنّها في الحقيقة كانت دلفيناً (ص557، 1.122). وقد اعترفت الرّوح بانتماء البطل إلى عشيرتها وأعطته حربة نحاسيّة الرّأس تقتل الحيتان (غير مذكور في النصّ ص557)؛ والأركة (الدلفين الكبير) هو "الحوت القاتل"، كما أعطته أيضاً اسمه (الخاصّ بالبُوتْلاتش) إذ سيُدعى مُستقبلاً: **"بطحاء الإطعام"** و**"الشّبعان"**، وسيكون اسم بيته **"بيت الحوت القاتل"** مصوّراً **"على بابه حوت قاتل"** و**"ليكن الحوت القاتل طعامك في البيت** (لِيَكُنْ على شكل حوت قاتل)، **وليكن الهالابو** (واهب الموت) **"وماء الحياة" وسكّين الصوّان المسنّن سِكّينك للقطع"** (لتكن كلّها حيتاناً قاتلة) (ص559).

- Boas (Franz), *Handbook of American Indian Languages*, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, n° 40, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1911.

(219) يُطلق على صندوق عجائبيّ يحوي حُوتاً اسم **"الأموال القادمة من الشّاطئ"**، وهو نفس الاسم الذي أُسند لأحد الأبطال (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّيّة للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص374). انظر: **"المال ينساق نحوي"**(نفس المرجع ص247، ص414)، والمال **"يُحدث جلبة"** (انظر أعلاه). ويحمل أحد أكبر الزّعماء في منطقة ماسّيه لقب **"من يُحدث مالُه جلبةً"** (سوانتون، نصوص الهَايْدَا، م.م.س، ص684). والمال يحيا (عند الكُوَاكْيُوتِل) إذ ينشد المنشدون في قبيلة **المآمتاجيلا** (*Maamtagila*): **"فليحيا مالُنا بفضل جهوده، وليبقَ نحاسُنا غيرَ مكسور"** (بواس وهنت، نياسة **الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1285، 1.1).

(220) إنّ أموال الزّوجة داخل الأسرة، وتلك المُتداولة بين الرّجال وبناتهم أو أصهارهم التي ستعود إلى الأبناء حين يبدؤون المُسارّة أو يتزوّجون، هي أموال عادة ما تكون مُخبّأة داخل علبة أو صندوق مزيّن ومرقوم. ويعتبر صنع هذه الصّناديق وتزيينها واستخدامها إحدى السّمات المميّزة لهذه الحضارة في غرب أميركا الشّماليّة (من يوروك في كاليفورنيا وصولاً إلى مضيق بيرينغ).

وبصفة عامّة، تُصوّر على هذا الصّندوق صور الطّواطم أو الأرواح وصور عيونها إذ هو يتضمّن متعلّقاتها المتمثّلة في: الأغطية المزخرفة بشخوص، وتمائم **"الحياة"** و**"الموت"**، والأقنعة، والأقنعة/القبّعات، والقبّعات، والتّيجان، والقوس. وغالباً ما تماهي الأسطورة بين الرّوح وبين هذا الصّندوق ومحتوياته. وكمثال عن ذلك، فإنّ **"الغُونَاقَادِيْت"** *gonaqadet* عند التلَنْجِيت مطابق للصّندوق والنّحاس والقبّعة والجُلْجُل ذي الأجراس (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ج2، ص173).

التّشخصن[221]: فهو يتكلّم، ويرتبط بمالكه، ويحتوي روحه، إلخ[222]...

---

(221) إنّ نقله وإهداءه هو، في الأصل، كما يحدث عند كلّ مسارّة جديدة أو شروع في زواج، ما يحوّل المتلقّي إلى شخص "خارق"، إلى مُسَارّ، أو شامان، أو ساحر، أو نبيل، أو صاحب رقصات ومتولّي مجلس أخويّة. انظر خُطَباً في هذا الشّأن ضمن حكايات أُسَرِ الكُوَاكْيُوتِل (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص965- 966؛ ص1012).

(222) الصّندوق العجائبيّ دائم الغموض، ويُحتفَظ به ضمن أسرار البيت. وقد تكون هناك (عند الهَايْدَا في منطقة ماسّيه) صناديق داخل الصّناديق متداخل بعضها في بعض وبأعداد كبيرة (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص395). وهو يتضمّن أرواحاً على غِرار "**المرأة الفأرة**" عند الهَايْدَا مثلا (سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص340)؛ أو على سبيل المثال أيضاً، الغُراب الذي ينقر عيون المالك الخائن (انظر مجموعة الأمثلة حول هذا الموضوع في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص854، ص851). وتُعتبر أسطورة الشّمس المحبوسة في الصّندوق العائم إحدى أكثر الأساطير انتشاراً (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص641، ص549). ونحن نعرف مدى انتشار هذه الأساطير في العالم القديم.
ومن أكثر الوقائع المشتركة بين قصص الأبطال واقعة الصّندوق المتناهي الصّغر، الخفيف حمله على البطل والبالغ الثّقل على غيره، والذي يوجد داخله حُوت (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص374؛ بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص171)، وهو حُوت لا ينضب لحمه مهما أُكِل منه (المرجع نفسه، ص23). والصّندوق حيّ، فهو يعوم من تلقاء نفسه (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص374).
إنّ صندوق "**كَاتْلِيانْ**" (*Katlian*) يجلب الثّروة (**الهنود التلَنْجِيت**، ص448؛ وراجع ص446). ولا بدّ من تغذية الزّهور التي يحويها الصّندوق، فهي "**سماد الشّمس**"، و"**بيضة الفحم**" و"**المُغْنية**"؛ أي بعبارة أخرى التّمائم التي يحويها أو الأموال نفسها، ففي إحداها روح "**عصيّة على التملّك**" يقتل قناعها كلّ من يرتديه (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص341).
وغالباً ما تكون أسماء هذه الصّناديق دالّة على استخدامها في البُوتْلاتش، فيُطلق على صندوق كبير للدّهون عند الهَايْدَا (في منطقة ماسّيه) اسم "**الأمّ**" (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص758)، واسم "**العلبة الحمراء**" (الشّمس) التي "**تنشر المياه**" في "**بحر القبائل**" (المياه هي الأغطية التي تُوزّع من قبل الزّعيم) (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص551، ص564).
وأسطورة الصّندوق العجائبيّ ممّا يميّز أيضاً مُجتمعات الشّمال الآسيويّ للمحيط الهادئ. ونجد مثالاً جيّداً الأسطورة مماثلة عند بيلسودسكي (Pilsudski) وهي تروي قصّة إعطاء دُبّ صندوقاً إلى أحد الأبطال مشترطاً عليه مراعاة المحرّمات، وهو صندوق مليء بأشياء =



صندوق مرقوم لاحد زعماء الهَايْدَا

ويتفرّد كلّ شيء من هذه الأشياء الثّمينة وكلّ علامة من علامات الثّروة ـ على غِرار ما نجده في جُزُر التروبرياند ـ باسمه[223] وصفاته

= ذهبيّة وفضّية وتمائم تمنح الثّروة. انظر: بيلسودسكي، **موادّ لدراسة لغات وفولكلور الآينو**، كراكوف، 1913، ص124-125.

- تقنية الصّندوق هي نفسها أيضاً في جميع أنحاء شمال المحيط الهادئ.

- Pilsudski (Bronislaw), *Material for the Study of the Aïnu Languages and Folklore*, Cracovie, 1913.

(223) "لكلّ شيء من أشياء الأسرة اسم خاصّ به" (عند الهَايْدَا) (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص117)؛ فالبيوت والأبواب والأطباق والملاعق المنقوشة والقوارب وفِخاخ صيد سمك السَّلَمُون تحمل أسماء خاصّة بها (انظر عبارة "سلسلة متّصلة من المُمتلكات" في: سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص15.

- لدينا قائمة في الأشياء التي يسمّيها الكُوَاكْيُوتِل بحسب العشائر، بالإضافة إلى الألقاب المتغيّرة للنّبلاء من الرّجال والنّساء، ولامتيازاتهم: الرّقصات، البُوتْلاتش، إلخ...، فهي أيضاً مُمتلكات. كما يتمّ تسمية وشخصنة ما نطلق عليه نحن اسم المواعين: الأطباق والبيت والكلب والزّورق (انظر: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص793 وما بعدها). وقد أهمل "هنت" عند ذكر أسماء أواني النّحاس الأصداف الكبيرة لأذن البحر والأبواب.

- تُسمّى الملاعق المعقودة في حبل متّصل بصورة تمثّل زورقاً: "خطّ رُسُوّ الملاعق" (انظر: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص422، في شعيرة سداد ديون الزّواج). ويسمّي التسيمشيان كلّاً من القوارب والنّحاس والملاعق والأواني الحجريّة والسّكاكين الحجريّة وأطباق النّساء: "الزّعيمات" (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص506). أمّا العبيد والكلاب، فهي دائماً مُمتلكات ثمينة وكائنات متبنّاة من قبل الأسر.

وقدراته[224]: الأصداف الكبيرة لـ"أذن البحر" (*abalone*)[225]، والتّروس التي

(224) الحيوان الأليف الوحيد عند هذه القبائل هوالكلب. ويختلف اسمه من عشيرة إلى أخرى (ربّما تتمّ تسميته من قبل أسرة الزّعيم)، ولا يُمكن بيعه. فالكلاب حسب الكُوَاكْيُوتِل "بشر مثلنا" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1260) وهي "**تحفظ الأسرة**" من السّحر ومن هجمات الأعداء. وتروي إحدى الأساطير كيف حلّ زعيم من قبيلة "الكوسكيمو" وكلبه المسمّى "واند" أحدهما في الآخر، وأضحيا يحملان نفس الاسم (المرجع نفسه، ص835؛ وانظر ما قلناه سابقاً عن جزيرة "سيلاب". وانظر الأسطورة الرّائعة لكلاب "**لْوِيقِيلَاقُو**" *Lewiqilaqu* الأربعة (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص18 و 20).

(225) "**أبالون**" (*Abalone*) هو اللّفظ المستخدم في لغة "**السّابير**" (اللّغة الهجينة الأنكلو-هنديّة) التي تتكلّمها قبائل الشّينوك للإشارة إلى الأصداف الكبيرة لـ "**أذن البحر**" المستخدمة في تزيين الأقراط التي تُعلّق في الأنف (بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، 5، 1، ص484) والأقراط التي تعلّق في الأذن (عند التلَنْجِيت والهَايْدَا، سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص146). كما تُرصّف بها الأغطية المرقومة والمحازم، والقبّعات عند الكُوَاكْيُوتِل مثلا (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1069). وعند "**الأويكينوق**" و"**اللّاسيقوالا**" (قبائل من مجموعة الكُوَاكْيُوتِل)، ترصّف أصداف أذن البحر حول ترس حسب شكل يبدو - وهنا مكمن الغرابة- على الطّراز الأوروبيّ (بواس، **التّقرير الخامس حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا**، م.م.س، ص43). ويظهر هذا النّوع من التّروس وكأنّه شكل بدائيّ من أشكال التّروس النّحاسيّة أو ما يعادلها، وهي تروس يبدو شكلها - وهذا غريب أيضاً- قروسطيّاً. ويبدو أنّه كانت لأصداف أُذن البحر في القديم قيمة نقديّة مماثلة لتلك التي نجدها حاليّا لأواني النّحاس. وتجمع إحدى أساطير قبيلة "**الكتاتلوق**" (المنتمية لقبائل **ساليش**الجنوبيّة) بين شخصيّتين: شخصيّة "**كوبويس**" *K'obois* (=النّحاس) وشخصيّة "**تياجاس**" *Teadjas* (=أذن البحر) حيث يتزوّج ابنهما شقيقته وينجبان ابناً. ويقوم هذا الحفيد بأخذ "**صندوق المعدن**" من الدبّ منتزعاً منه قناعاً هو بُوتْلاتشُه (بواس، **مأثورات هنديّة**، م.م.س، ص84). كما تربط إحدى أساطير قبيلة "**الأويكينوق**" بين أسماء الأصداف، على غِرار ربط أسماء أواني النّحاس، و"**بنات القمر**" (المرجع نفسه، ص218-219).

ولكلّ صَدَفة من هذه الأصداف اسم خاصّ بها عند الهَايْدَا، على الأقلّ حين تكون ذات قيمة كبيرة ومعروفة، وهذا مُماثل تمام المُماثلة لما نجده في ميلانيزيا (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س،ص146). وفي أماكن أخرى، تُطلق أسماء الأصداف على البشر أو على أرواح (انظر أمثلة عند التسيمشيان في: فهرس الأعلام، بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص960؛ وانظر "**أسماء أذن البحر**" عند الكُوَاكْيُوتِل حسب العشائر في: بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1261-1275). وبالنّسبة لقبائل "**الأويكينوق**" و"**النّاقواتوك**" *Naqoatok* و"**الغوازيلا**" *Gwasela*، فمن المُؤكد أنّ استخدام أصداف =

تُغطَّى بها، والمحازم، والأغطية التي تُزيَّن بها، كما الأغطية المرقومة نفسها(226)

= أذن البحر كان على نطاق عالميّ.
- وصندوق أذن البحر عند قبيلة "**البيلاكُولا**" (صندوق مُزيّن بالأصداف) هو نفس ما نجده في أسطورة قبيلة "الأويكينوق" التي تصفه بنفس المواصفات؛ وهو يحوي مثله أيضاً غطاء أُذن البحر، وكلاهما يشعّ بنور كأنّه الشّمس. وبما أنّ اسم الزّعيم حسب الأسطورة التي تتضمّن الحكاية هو "**ليغيك**" *Legek* (بواس، **أمثال هنديّة**، ص218 وما بعدها) وهو ذاته لقب كبير زعماء التسيمشيان، فإنّنا نستنتج أنّ الأسطورة قد انتقلت إلى هذه القبيلة مع انتقال الصّندوق إليها.
- وتوجد أسطورة عند الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" حول "**الغُراب الخالق**" الذي يُهدي الشّمس إلى زوجته، فإذا هي صَدَفة أُذن البحر (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص313، ص277). وبخصوص أسماء الأبطال الأسطوريّين الحاملين لألقاب أُذن البحر، انظر أمثلة في: بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص50، ص222، إلخ...). وعند التلَنْجِيت، كانت هذه الأصداف مرتبطة بأسنان القِرش (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص129) (قارن مع ما ذكرناه سابقاً حول استخدام أسنان حوت العنبر في ميلانيزيا).
وعلاوة عن ذلك، نجد عبادة **الياقات** *dentalia* (نوع من المحارّ الصّغير) عند جميع هذه القبائل (انظر على وجه الخصوص: كراوزه، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص186).
وباختصار، نجد هنا بالضّبط جميع أشكال العُمْلة، مع نفس المُعتقدات التي تخدم نفس الغرض كما هو الشّأن في ميلانيزيا، وبصفة عامّة في منطقة المحيط الهادئ. وقد كانت هذه الأصداف أيضاً موضوع تجارة كذلك من قبل الرّوس خلال احتلالهم للـ ألاسكا؛ وهي التّجارة التي كانت تسير في كلا الاتّجاهين من خليج كاليفورنيا إلى مضيق بيرينغ (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص313).

(226) الأغطية مزخرفة بصور شخوص مثلها مثل الصّناديق، حتّى إنّ زخارفها غالباً ما تكون منقولة عن تلك التي تزيّن الصّناديق (انظر الشّكل في: كراوزه، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص200). وهي تتضمّن دائماً شيئاً روحانيّاً، انظر عبارات (عند الهَايْدَا): "**محازم الأرواح**"، بمعنى الأغطية الممزّقة (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص165؛ ص174). وتُوصف بعض الأردية بأنّها "**أردية العالم**" عند قبيلة **اللِّيلُويِتْ** *Lillooet* في أسطورة القَلْص Qäls (بواس، **أمثال هنديّة**، ص19-20)؛ وبأنّها "**أردية الشّمس**" عند قبيلة **البيلاكُولا** (بواس، **أمثال هنديّة**، م.م.س، ص260)؛ وأنّها "**رداء الأسماك**" عند قبيلة **الهيلتسوق** (بواس، **أمثال هنديّة**، م.م.س، ص248). انظر مقارنة بين أمثلة حول هذا الموضوع في: بواس، **أمثال هنديّة**، م.م.س، ص359، الهامش113).
وانظر البساط النّاطق عند الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" في: سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص430، ص432). ويبدو أنّه لا مندوحة من المقاربة بين عبادة الأغطية والبُسُط والجلود المستخدمة كأغطية، وعبادة البُسُط المرقومة في بولينيزيا.

المطرّزة بوجوه وعيون آدميّة والمنسوجة بأشكال حيوانيّة وبشريّة. والبيوت والدّعائم والجدران المزيّنة[227] هي كائنات حيّة، وكلّ شيء يتكلّم: السّقف، والنّار، والمنحوتات، واللّوحات. ذلك أنّ البيت السّحريّ لم يُشيّد[228] من قِبَل الزّعيم أو جماعته أو جماعة الأخويّة المجاورة فحسب، وإنّما أيضاً من قِبَل الآلهة والأسلاف؛ إنّه هو من يتلقّى ويَقِي في آنٍ الأرواح والفتيان المُسارّين.



بيت سحري لقبيلة الهيلتسوق (Heiltsuq)

(227) من المسلّم به عند التلَنْجِيت أنّ كلّ شيء في البيت يتكلّم، وأنّ الأرواح تُخاطب أعمدة ودعائم البيت بل وتتكلّم من داخل الأعمدة والدّعائم، وأنّ هذه الأخيرة تتخاطب في ما بينها. فالحوار مُتبادل بين الحيوانات الطّوطميّة والأرواح والبشر وأشياء البيت؛ وهذا مبدأ ثابت في الدّيانة التلَنْجِيتيّة. انظر على سبيل المثال: سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص458، ص459. ويعتقد الكُوَاكْيُوتِل أيضاً أنّ البيت يسمع ويتكلّم (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1279، 1.15).

(228) يُنظر إلى البيت بوصفه نوعاً من المتاع (ونحن نعرف أنّه كان يُعتبر كذلك في القانون الجرمانيّ، ولفترة طويلة). إنّنا ننقله من مكان إلى آخر، إلّا أنّه يستطيع الانتقال بنفسه أيضاً. انظر عدداً كبيراً من الأساطير حول "البيت السّحريّ" الذي بُني في لمح البصر، وخاصّة إذا كان هديّة من الجدّ (انظر الأساطير المبوّبة في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص852-853). وانظر أمثلة لذلك عند الكُوَاكْيُوتِل في: بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص376، والأشكال واللّوحات ص376-380.

إنّ كلّ واحد من هذه الأشياء الثّمينة[229] يتضمّن في ذاته قوّة خلّاقة[230]، فهي ليست مجرّد علامات ورموز فحسب، بل علامات ورموز للثّروة، ومبدأ سحريّ ودينيّ للتّراتبيّة والخصب[231].

---

(229) تُعتبر أشياء ثمينة وسحريّة ودينيّة كذلك كلّ من:

1. **ريش العُقاب**، وهو يُماهى غالباً مع المطر والطّعام وحجر الصوّان و"**الطّبابة الجيّدة**". انظر أمثلة عند التلَنْجيت في: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجيت**، م.م.س، ص383، ص1128، إلخ... وعند الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" في: سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص292.

2. **المحاجن** (عصيّ السّير) وأمشاط الشّعر. عند التلَنْجيت والهَايْدَا والكُوَاكْيُوتِل. انظر تباعاً: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجيت**، م.م.س، ص385؛ سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص38؛ بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص455.

3. **الأساور**. انظر أمثلة عند قبيلة نهر فريزر الرّئيسيّ السّفليّ (*tribu de la Lower Fraser*) في: بواس، **مأثورات هنديّة**، م.م.س، ص36؛ وعند الكُوَاكْيُوتِل في: بواس، **الهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص454.

(230) تحمل كلّ هذه الأشياء، بما فيها الملاعق والأطباق والنّحاسيّات عند الكُوَاكْيُوتِل اسم جنس هو "**لُغْوَة**" *logwa*، وهو ما يعني بالضّبط تميمة، شيء خارق. (انظر تعليقاتنا حول هذه الكلمة في مقالنا "**جذور مفهوم العُمْلَة**" وفي توطئة كتابنا المشترك مع هنري هوبير: "**مقالات في تاريخ الأديان**").

- Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), *Mélanges d'histoire des Religions*, Paris: Alcan, 1909.

إنّ مفهوم "**اللّغوة**" هو نفسه مفهوم "**المانا**". وهو فيما يخصّ موضوعنا هنا "**سرّ**" الثّروة والطّعام الذي ينتجهما. ونجد خطبة يُتحدّث فيها عن تميمة أو "**لُغوة**" هي "**المنمّي الأكبر للمال قديماً**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1280، 18.1). وتحكي إحدى الأساطير كيف كانت إحدى "**اللُّغْوَات**" في الزّمن الغابر "**معينة على حيازة المال**" وكيف قامت أربع "**لُغوات**" بتجميع أموال (محازم، وما إلى ذلك)، وأنّ اسم إحداها كان "**الشّيء الذي يجعل المال يتراكم**" (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص108). وفي الواقع، فإنّ الثّروة هي ما يخلق الثّروة. بل إنّ أحد الأمثال عند الهَايْدَا يتحدّث عن "**المال المُغْني**" في إشارة لأصداف أذن البحر التي تحملها الصّبايا (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص48).

(231) ثمّة قناع يسمّى "**الحصول على الغذاء**". جاء في أسطورة قبيلة "**النّمكيش**": "**وسيكون طعامكم وفيراً**" (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص36، 8.1). ويحمل أحد أهمّ نبلاء الكُوَاكْيُوتِل لقب "**المضيف**" و"**المطعم**" و"**مانح ريش العُقاب**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص415). =

فالأطباق[232] والملاعق[233] التي نأكل فيها خلال الاحتفالات والمُزيّنة والمنقوشة والمرقومة بشعار طوطم العشيرة أو طوطم الرُّتْبَة، هي أشياء حيّة. إنّها نُسَخٌ عن الأدوات التي لا تَفْنَى، تلك التي تَخْلُقُ الطّعام، عَطَاءٌ من الأرواح إلى الأسلاف الذين يُفترض أنّهم من طبيعة سحريّة. هكذا يُمَاهَى بين الأشياء والأرواح التي صنعتها، وبين أدوات الأكل والأطعمة. كذلك، فإنّ أطباق وملاعق الكُوَاكْيُوتِل والهَايْدَا هي أموال أساسيّة محصورة التدفّق ومقسّمة بعناية بين العشائر وأُسَر الزّعماء[234].

"عُمْلة الصّيت"[235]

إلّا أنّ النّحاسيّات[236] المرقومة، وهي الأموال الأساسيّة في البُوتْلاتش،

= كما أنّ السّلال والصّناديق المُزخرفة بشخوص (المستخدمة مثلاً في جني التّوت) سحريّة هي أيضاً، انظر على سبيل المثال أسطورة عند الهَايْدَا في منطقة "ماسّيه" في: سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص404. وتجمع أسطورة "**القَلْص**" *Qāls* المهمّة جدّاً (عند قبيلة نهر فريزر السّفلي) بين الرّمح وسمك السّلمون والطّائر- الرّعد، وبين سلّة تمتلئ تُوتاً حين يبصق فيها هذا الطّائر (**أمثال هنديّة**، ص34)؛ وتوجد أسطورة مماثلة عند قبيلة **الأويكنوق** تسمّى فيها السلّة "**المملوءة أبداً**" (بواس، **التّقرير الخامس حول قبائل الشّمال الغربيّ لكندا**، م.م.س، ص28).

(232) تحمل الأطباق أسماء بحسب ما هو منحوت عليها من أشكال. فهي تمثّل عند **الكُوَاكْيُوتِل** "**زعماء الحيوانات**" (انظر ما سبق)، ويحمل أحدها اسم "**الطّبق المملوء دائماً**" (بواس، **حكايات الكُوَاكْيُوتِل**، جامعة كولومبيا، ص264، 1.11). وتعتبر أطباق بعض العشائر "**لُغوة**" وأنّها تحدّثت إلى أحد الأسلاف بوصفه المضيف (انظر الملاحظة قبل الأخيرة)، وقالت له أن يأخذها (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص809)، قارن بما في أسطورة "**هانيقيلاكو**" *Haniqilaku* (بواس، **أمثال هنديّة**، ص198)، وانظر كيف أعطى السّاحر/الماسخ لصهره (الذي كان يعذّبه) ليأكل التّوت من سلّة سحريّة، وكيف تحولّت حبّات التّوت إلى دَغَل عوسج خَرَج من جميع أنحاء جسمه (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص1205).

(233) انظر أعلاه.

(234) انظر أعلاه، نفس المصدر.

(235) العبارة مقتبسة من اللّغة الألمانيّة "*Renommiergeld*"، وسبق أن استخدمها السيّد "كريكبارغ" (Krickeberg). وهي تصف بدقّة بالغة استخدام هذه التّروس الحاملة للشّعارات، فهي صفائح وفي نفس الوقت قطع نُقود، وهي أيضاً وبخاصّة أشياء للتّباهي يتزيّن بها الزّعماء خلال البُوتْلاتش أو أولئك الذين يقام البُوتْلاتش على شرفهم.

(236) رغم النّقاش الدّائر حولها، لا تزال صناعة النّحاس في الشّمال الغربيّ الأميركيّ مجهولة. =

هي ما نَجِدُه بالخصوص موضوع اعتقادات هامّة، وحتّى موضوع عبادة[237]. فمن جهة أولى، نَجِد عبادة النّحاس شائعة في جميع هذه القبائل شيوع الأسطورة التي تجعل منه كائناً حيّاً[238]. فالنّحاس، على الأقلّ عند الهَايْدَا والكُواكْيُوتِل،

= وقد تعمّد السيّد "ريفي" (*Rivet*) في عمله الرّائع «صناعة المصوغ في الأنتيل في الحقبة ما قبل الكولومبية»، مجلّة الدّراسات الأميركيّة، باريس، 1923) عدم التعرّض لها. انظر:

- Rivet (Paul), *l'Orfèvrerie précolombienne des Antilles, Journal des Américanistes*, Paris, 1923.

ويبدو من المؤكّد على أيّة حال، أنّ هذا الفنّ سابق على وصول الأوروبيّين. فقد كانت قبائل الشّمال من التلَنْجِيت والتسيمشيان تنقّب عن النّحاس وتستخرجه أو تستورده من نهر كوبر. انظر ما يقوله المؤلّفون القدامى وما يقوله كراوزه (**الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص186) حول حديث كلّ هذه القبائل الكبرى عن "**جبل النّحاس الكبير**". انظر بخصوص التلَنْجِيت: سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص160؛ وبخصوص الهَايْدَا: سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص130؛ وبخصوص التسيمشيان: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص299.

(237) نغتنم هذه الفُرصة لتصحيح خطأ وقعنا فيه في مذكّرتنا حول "**جذور مفهوم العُمْلة**". فقد خلطنا بين لفظ "**لاقا/لَقْوَة**" *Laqa*، *Laqwa* (يستخدم السيّد بواس الشّكلين في كتابته) ولفظ "**لُغْوَة**" *logwa*. وعذرنا في ذلك أنّ السيّد بواس كثيراً ما أثبت اللّفظين بذات الحروف. وقد أصبح واضحاً لدينا أنّ أحدهما يعني: أحمر، نحاس؛ وأنّ الآخر يعني فحسب: شيء خارق، شيء ثمين، تميمة، إلخ... ومع ذلك، فإنّ جميع النّحاسيّات هي "**لُغْوَة**"، وهو ما يُبقي استدلالنا قائماً. ولكن في هذه الحالة، فإنّ اللّفظ يقوم مقام نعت ومرادف (مثال ذلك أنّه يوجد لَقَبان لـ"**اللُّغوة**" أي النّحاسيّات: تلك التي "**تحصل على المال براحة**" وتلك "**التي تجعل الأموال تتراكم**"، انظر: بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص108)، ولكن **اللُّغوات** ليست كلّها نحاسيّات.

(238) النُّحاس شيء حيّ، ومنجمه وجبله سحريّان مملوءان بـ"**النّباتات المُثرية**" عند الهَايْدَا في منطقة "**ماسّيه**" (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص681، ص692). وانظر أسطورة أخرى عند: **سوانتون**، الهَايْدَا، م.م.س، ص146. وللنّحاس أيضاً- وهذا صحيح- رائحة (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص64، 1.8). والشّرف المكتسب من عمل النّحاس موضوع رئيسيّ لأساطير التسيمشيان (أسطورة "**سعودة**" *Tsauda* و"**غاوو**" *Gao* في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص306 وما بعدها؛ وانظر قائمة بالمواضيع المشابهة في: نفس المصدر، ص856).

ويبدو النّحاس مشخصناً عند قبائل البيلا كُولَا (**أمثال هنديّة**، ص261)، بل وترتبط أسطورته بأسطورة أصداف أذن البحر (فرانز بواس، **أساطير الهنود البيلاكُولَا**، تقارير المتحف الأميركي للتّاريخ الطّبيعيّ، منشورات بعثة "جيسوب" إلى شمال المحيط الهادي، المجلّد 2، ج2، ص71). كما ترتبط أسطورة "سعودة" *Tsauda* عند التسيمشيان =

يتماهى مع سَمَك السّلمون، وهذا نفسه موضوع عبادة[239]. كما نجد بالإضافة

= بأسطورة سَمَك السّلمون التي سنشير إليها لاحقاً.

- Boas (Franz), *The Mythology Of The Bella Coola Indians*, Memoirs of the American Museum of Natural History, November, Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 2, Part 2, Leiden: E. J. Brill ltd. & New York: G. E. Stechert & Co., 1898.

(239) بما أنّ لون النّحاس هو الحُمرة، فهو يتماهى مع الشّمس (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، رقم39، رقم 81)؛ ومع "**النّار التي هبطت من السّماء**" (أحد أسماء النّحاس) (بواس، **نصوص التسيمشيان**، م.م.س، ص467)؛ وهو يتماهى في جميع هذه الحالات مع **سَمَك السّلمون**، وهو ما يتّضح بشكل خاصّ من خلال عبادة التّوائم عند الكُوَاكْيُوتِل بوصفهم عبيد السّلمون والنّحاس (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص685 وما بعدها).

ويبدو التّسلسل الأسطوريّ على هذا الشّكل: **ربيع -وصول السّلمون -شمس جديدة- نحاس أحمر.**

كما تبدو المماهاة بين النّحاس والسّلمون أكثر وضوحاً عند أمم الشّمال (انظر فهرس **الدّورات المعادلة في**: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص856). ويوجد مثال على ذلك في إحدى أساطير الهَايْدَا في منطقة "**ماسّيه**" (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص689- ص691، 1.6، رقم1؛ وانظر ص692، الأسطورة رقم 73)، وهنا نجد في منطقة "**سكايديغات**" المقابل الدّقيق لأسطورة حلقة "**بوليكراطس**" ***Polycrate*** وهي أسطورة سَمَكة السّلمون التي ابتلعت نحاساً (سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص82).

[توضيح من المترجم]: **بوليكراطس** طاغية حَكَمَ جزيرة ساموس اليونانيّة بين سنتَيْ 538 و522 ق.م وفتح عدّة مدن، نصحه منجّمه بالتخلّص من أحبّ شيء لديه حتّى لا يتعرّض للنّحس، فألقى خاتمه في بحر عميق. إلّا أنّ صيّاداً وجد الخاتم في بطن سمكة فعرفه وحمله إلى الطّاغية ليصيبه النّحس من حينها وتنتهي سلسلة انتصاراته العسكريّة المدويّة.

ويوجد عند التلَنْجِيت (وتابعهم الهَايْدَا في ذلك) أسطورة حول الكائن الذي جرت ترجمة اسمه إلى الإنكليزية بلفظ "*Mouldy-end*" [**ذو الطرف العَفِن**-م] (اسم سَمَك السّلمون)، انظر سلاسل النُّحاس والسّلمون في الأسطورة الشّائعة في منطقة "**سيتكا**" (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص307) وكيف تحوّلت سمكة سلمون داخل علبة إلى رجل حسب رواية "رانغل" Wrangel (نفس المرجع السّابق، رقم 5؛ وانظر أساطير مشابهة في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص857). وتحمل إحدى النّحاسيّات عند التسيمشيان اسم "**النّحاس السّائر نحو أعالي النّهر**" في إيماءة واضحة للسّلمون (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص857). ويجب علينا البحث عمّا يجمع بين عبادة النّحاس هذه وعبادة حجر الصوّان (راجع ما قلناه سابقاً). انظر مثالاً عن ذلك : أسطورة جبل =

إلى هذا العنصر الأسطوريّ الميتافيزيقيّ والتّقنيّ[240]، أنّ جميع تلك النّحاسيات، كُلّاً على حدة، موضوع اعتقادات فرديّة وخاصّة. فكلّ آنية نحاسيّة رئيسة لأُسَر زعماء العشائر تحمل اسماً خاصّاً[241] وشخصيّة مستقلّة

= الصوّان (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّانية، ص111). كما يجب علينا أيضاً وبنفس الطّريقة مقاربة عبادة اليَشْب، على الأقلّ عند التلَنْجِيت، مع عبادة النُحاس، فنحن نجد: "**يَشْب/سلمون يتكلّم**" (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص5)، و"**حجر يَشْب يتكلّم ويسمّي**" (ن.م.س، ص416). كما يجب علينا أخيراً التّذكير بعبادة الأصداف وارتباطاتها بعبادة النّحاس.

(240) بدا لنا أنّ أسرة "**سعودة**" *Tsauda* المنتمية لقبيلة التسيمشيان هي المختصّة بالسّبك وامتلاك أسرار النّحاس. وتبدو أسطورة الكُوَاكْيُوتِل حول أسرة الأمير "**زْوَادَأَيْنُوقُو**" *Dzawadaenoqu* مماثلة لها، فهي تجمع بين: "**اللّقوة جيلا**" *Laqwagila* أي صانع النّحاس و"**القُمْقُمْجِيلا**" *Qomqomgila* أي الثريّ و"**القُومُوقُوَّة**" *Qomoqoa* أي الثريّة التي تصنع النّحاسيّات (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، ن.م.س، ص50)؛ وتربط الكلّ بطائر أبيض (الشّمس) هو ابن الطّائر- الرّعد الذي يتشمّم النّحاس ويتحوّل إلى امرأة؛ وهي المرأة التي ستنجب توأماً يتشمّم النّحاس (ن.م.س، ص61 إلى 67).

(241) لكلّ نحاسة اسمها. وتشير خطب الكُوَاكْيُوتِل إلى "**النّحاسات الكبيرة التي تحمل أسماء**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص348-350). وتوجد قائمة بأسماء النّحاسات، لكنّها خالية للأسف من الإشارة إلى العشيرة التي تمتلكها على الدّوام (المرجع نفسه، ص344). ونحن على علم جيّد بأسماء النّحاسات الكبيرة عند الكُوَاكْيُوتِل، وهي تُظهر العبادات والمعتقدات التي ترتبط بها. ويحمل إحداها اسم "**القمر**" عند قبيلة "**النّسْقَا**" *Nisqa* (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص856)، فيما يحمل بعضها الآخر اسم الرّوح التي تجسّدها والتي وهبتها مثل "**الزُونُوقُوَّة**" *Dzonoqoa* (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1421)، فهي تستنسخ صورتها. كما يحمل البعض الآخر أسماء الأرواح التي أنشأت الطّواطم، فنجد نحاسة تسمّى "**وجه السَّمُّور**" [السمّور: حيوان ثديي صغير- م] (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1427) وتحمل أخرى اسم "**أسد البحر**" (المرجع نفسه، ص894)، بينما تشير أسماء أخرى ببساطة إلى "**شكل النّحاس**" (شكل الحرف اللّاتينيّ *T*) أو "**القسم الطّويل العالي**" من النُّحاسة (المرجع نفسه، ص862). كما يُسمّى بعضها الآخر ببساطة "**النُّحاس الكبير**" (المرجع نفسه، ص1289) أو "**النُّحاس الرنّان**" (المرجع نفسه، ص962)، وهذا أيضاً لقب أحد الزّعماء.

كما تشير بعض الأسماء الأخرى للنُّحاسات إلى البُوتْلاتش الذي تُجسّده والذي تختزل قيمته. فاسم نحاس "**مَخْتُوسِلِم**" *Maxtoselem* هو: "**مُخزي الأغيار**"، فالآخرون "**خجلون من ديونهم**" (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، =

وقيمة[242] سحريّة واقتصاديّة ـ بأتمّ معنى الكلمة ـ دائمة وخالدة، مهما كانت تقلبّات البُوتْلاتشات التي تدخل فيها، متجاوزة ما تتعرّض له من تدمير كامل أو جزئيّ[243].

= ص452، رقم 1). كما يوجد اسم آخر أيضاً هو: "سبب الشّجار" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص893، ص1026، إلخ...).
حول أسماء النُّحاسات عند التلَنْجِيت، انظر: سوانتون، **الهنود التلَنْجِيت**، م.م.س، ص424، ص405. ومعظم هذه الأسماء هي أسماء طوطميّة. أمّا بخصوص أسماء النُّحاسات عند الهَايْدَا والتسيمشيان، فلا نعرف منها سوى تلك التي تحمل نفس أسماء الزّعماء أو أسماء أصحابها.

(242) تختلف قيمة النُّحاسات عند التلَنْجِيت بحسب ارتفاعها، وهي تقدّر بعدد من العبيد في منطقتي "سيتكا" و"سكايديغات" وعند التسيمشيان (بواس، **نصوص التسيمشيان**، م.م.س، ص387، ص260، ص131؛ بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص540، ص436). ويوجد ما يكافئ هذا المبدأ عند الهَايْدَا (سوانتون، **الهَايْدَا**، ص146).
وقد درس السيّد بواس بدقّة الكيفيّة التي تزداد بها قيمة كلّ نحاسة مع تزايد عدد البُوتْلاتشات، فعلى سبيل المثال: القيمة الحاليّة لنُحاسة "لِيَزاخَالَايُو" *Lesaxalayo* في الفترة ما بين سنتي 1906 و1910 هي: 9000 غطاء من الصّوف قيمة كلّ منها 4 دولارات أميركيّة، 50 قارباً، 16000 غطاء ذي أزرار، 260 سواراً من الفضّة، 160 سواراً من الذّهب، 70 قرطاً ذهبيّاً، 40 آلة خياطة، 25 آلة فونوغراف، 50 قناعاً. ويعلن الخطيب: "**من أجل الأمير (لَقْوَة جِيلا)** *Laqwagila*، **سوف أقدّم كلّ هذه الأشياء البخسة**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1352)، كما يُقارن النّحاس مع "**جثّة حُوت**" (المرجع نفسه، 1. 28).

(243) حول مبدإ الإتلاف، راجع ما سبق. إلّا أنّ إتلاف النّحاس يبدو ذا طابع خاصّ، فهو يتمّ عند الكُوَاكْيُوتِل بكسر قطعة منه في كلّ بُوتْلاتش، والشّرف كلّ الشّرف لمن يستطيع استعادة تلك القطع في البُوتْلاتشات اللّاحقة ليجمّعها معاً، ومن ثمّ يعرضها على النّاس كاملة؛ فمثل هذا النّحاس ترتفع قيمته (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص334). وفي كلّ الحالات، فإنّ إنفاقها وكسرها يعني قتلها(بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1285، 1.8 و1.9)، وهو ما يُعبَّر عنه عُموماً بـ "**الإلقاء في البحر**"، وهذا شائع أيضاً عند التلَنْجِيت (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص63، ص399، الأغنية رقم43). فإذا لم تغرق تلك النُّحاسات، وإذا لم تفشل ولم تمت، فذلك يعني أنّها مزيّفة ومصنوعة من الخشب، ولذلك تطفو (انظر قصّة بُوتْلاتش التسيمشيان ضدّ الهَايْدَا في: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص369). فإذا تمّ كسرها، قيل عنها عند الكُوَاكْيُوتِل إنّها "**ميّتة على السّاحل الرّمليّ**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص564 ورقم5).

كما أنّ لها أيضاً قوّة جاذبة للنّحاسيّات الأخرى، على غِرار اجتذاب الثّروة للثّروة، وعلى غِرار اجتذاب المناصب للتّشريفات وتقمّص الأرواح والتّحالفات الجميلة[244]، والعكس بالعكس. وهي تَحْيَا ولها حركة مستقلّة[245] وتجتذب[246] النُّحاسيّات الأخرى. ويطلق الكُواكْيُوتِل على إحداها[247] اسم "جاذب النُّحاس"، وتصوّر الأسطورة كيف يتجمّع النُّحاس حولها جنباً إلى جنب خاصّة وأنّ اسم صاحبها هو" **المال المتدفّق نحوي**". وللنّحاس اسم آخر شائع هو

---

(244) ويبدو أنّه يوجد عند الكُوَاكْيُوتِل نوعان من النّحاسات الهامّة، تلك التي لا تخرج عن إطار الأسرة ولا يُمكن كسرها لإعادة صهرها مرّة أخرى؛ وتلك التي تُتداول كاملة غير منقوصة وهي أقلّ قيمة من الأولى ويبدو أنّها تلعب دور التّابع لها (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص564، ص579).
ويتماثل امتلاك هذه النُّحاسات الثّانويّة عند الكُوَاكْيُوتِل، بلا شكّ، مع الألقاب النّبيلة والمراتب من الدّرجة الثّانية التي تنتقل معها من زعيم إلى آخر ومن أسرة إلى أخرى، وما بين الأجيال وما بين الجنسين. ويبدو أن الألقاب الكبيرة والنُّحاسات الكبيرة تبقى ثابتة داخل العشائر والقبائل، على الأقلّ؛ إذ من الصّعب أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

(245) تُظهر إحدى أساطير الهَايْدَا حول بُوتْلاتش زعيم قبيلة "**حايا**" *Hayas* كيف غنّت النُّحاسة: "**هذا الشّيء سيّء جدّاً. توقّف يا غُومْسِيَوا** *Gomsiwa* (اسم مدينة واسم بطل)؛ **حول النُّحاسة الصّغيرة، هناك الكثير من النُّحاسات**" (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص760). ويتعلّق الأمر هنا بتحوّل "**نحاسة صغيرة**" إلى "**نُحاسة كبيرة من تلقاء نفسها، مجمّعة حولها نحاسات أخرى**". انظر أعلاه بخصوص النُّحاس-السّلمون.

(246) جاء في إحدى أغاني الأطفال: "**النُّحاسات المسمّاة باسم زعماء القبائل تتجمّع حوله**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، ص1312، 1.3، 1.14). ويُفترض أنّ النّحاسات "**تسقط من تلقاء نفسها في بيت الزّعيم**" (وهذا هو اسم أحد زعماء الهَايْدَا) (سوانتون، **الهَايْدَا**، م.م.س، ص274، هاء)، وهي "**تتلاقى في البيت**"، وهي "**أشياء مسطّحة تتلاقى**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص701).

(247) انظر أسطورة "**جالب النُّحاس**" في أسطورة "**الدّاعي**" (**قُويخْسُوتِينُوخ** *Qoexsot'enox*) (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص248، 1.25، 1. 26). ويُطلق على نفس النُّحاس أيضاً اسم "**جالب الأموال**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص415). والأغنية السرّية للنّبيل الذي يحمل لقب "**الدّاعي**" هي: "**سيكون اسمي (المال المتوجّه نحوي) بفعل (جالب) الأموال**" أي "**تتّجه الأموال نحوي بفعل** (جالب النُّحاس)". أمّا نصّ الكُوَاكْيُوتِل فيقول تحديداً "**الأَقْوَى جِيلًا**" أي "**صانع النُّحاس**" وليس "**جالب النُّحاس**".

"المُنعم بالمال". وتمثّل النحاسيّات عند كلّ من الهَايْدَا والتلَنْجِيت "حِصْناً" حول الأميرة التي تَنْعَمُ بها[248]؛ وهي في أماكن أخرى تجعل الزّعيم الذي يملكها منيعاً[249]. إنّها "الأشياء الإلٰهيّة المسطّحة"[250] في البيت. وغالباً ما تُماهي الأسطورة بين الجميع: الأرواح مانحة النُّحاسيّات[251]، ومالكي

(248) انظر مثالاً عن ذلك في إحدى خطب بُوتْلاتش التلَنْجِيت (سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص379. ويصف التسيمشيان النحاس بأنّه "درع" (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص385).

(249) وفي خطبة حول هِبات النُّحاس تكريماً لأحد الأبناء الذين تمّ تأهيلهم، تُوصف النُّحاسات الموهوبة (في تلميح للنّحاسات المتدليّة حول العنق) بأنّها "**واقية**"، أي واقية للمال (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص557). وقد كان الشابّ نفسه يحمل اسم "**يَقْوَاس**" *Yaqois* أي "**جالب المال**".

(250) تُظهر إحدى الشّعائر الهامّة عند حَجْب الأميرات البالغات عند الكُوَاكْيُوتِل هذه المعتقدات بصفة واضحة جدّاً: فهنّ يحملن نحاسات وأصداف أُذن البحر، وفي تلك اللّحظة بعينها يتّخذن لقب نحاسات أي لقب "**الأشياء المسطّحة والإلٰهيّة المُجتمعة في البيت**". ومن هنا يُقال "**سيسهل عليهنّ وعلى أزواجهنّ الحصول على نحاسات**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص701). ونجد أنّ "**نحاسات البيت**" هو لقب شقيقة أحد أبطال قبيلة الأويكينوق (بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص430). وتتنبّأ فتاة نبيلة من الكُوَاكْيُوتِل في إحدى أغانيها، فيما يشبه "**السْفَايَامْفَارَا**" *svayamvara* الهندوسيّة أي اختيار الزّوج، وقد يكون الأمر متعلّقاً بنفس الطّقس، فتقول: "**أنا جالسة فوق نُحاسات. والدتي تنسج حزامي إلى حين حصولي على أطباق من البيت**" إلخ... (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1314).

(251) غالباً ما تتطابق النُّحاسات مع الأرواح. ونجد هنا نفس الموضوعة المعروفة حول الدّرع والشّعار المسكون بالأرواح. إنّه التّطابق بين النُّحاس و"**الزّونوقوّة**" *Dzonoqoa* و"**القومينوقا**" *Qominoqa* (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص1421، 860). فالنُّحاسات هي حيوانات طوطميّة (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص460)، وهي في حالات أخرى مجرّد خصائص لحيوانات أسطوريّة. ويلعب "**أيّل النُّحاس**" **وقرونه النُّحاسيّة**" دوراً في احتفالات الصّيف عند الكُوَاكْيُوتِل (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص630-631). وانظر في نفس المصدر (ص729): "**مَجْدٌ على جسده**" (حرفيّاً: "**مَالٌ على جسده**").
وينظر التسيمشيان إلى النُّحاسات على أنّها "**شعرات الأرواح**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص326)؛ وهي "**خُرْء الأرواح**" (فهرس المواضيع، بواس، أساطير التسيمشيان، م.م.س، ص837)، وهي براثن المرأة/ قضاعة الأرض (المرجع نفسه، ص563). وتُستخدم النُّحاسات من قبل الأرواح في =

النُّحاسيّات، والنُّحاسيّات نفسها[252]. ومن المستحيل التّمييز بين ما يمنح قوّة الرّوح لأحدها وما يمنح الثّروة للآخر: إنّ النُّحاس يتكلّم، ويهدر[253]، إنّه يطلب أن يُعطى، أن يُدمَّر؛ وهو يُدثَّر بالأغطية كي يدفأ على غِرار ما يُفعل بالزّعيم حين يُدثَّر بالأغطية التي ينبغي عليه توزيعها[254].

لكن من جِهة أخرى، فإنّنا نُعطِي في نفس الوقت أيضاً الأموال[255]

= بُوتْلاتش تقيمه بينها (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص285؛ سوانتون، **أساطير ونصوص التلَنْجِيت**، م.م.س، ص 51)، فالنُّحاسات "**تُعجبها**". انظر للمقارنة: بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص846.

(252) جاء في أغنية "**النَّقَابِنْكَم**" *Neqapenkem* (الوجه ذي العشر أذرع): "**أنا قِطَعُ نُحَاس، وزعماء القبائل نحاسات مكسورة**" (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص482؛ وانظر النصّ الكامل وترجمته الحرفيّة: ص667).

(253) النُّحاسة "**دَنْدَالاَيُو**" *Dandalayu* "**تُدمدم في البيت**" كي تُمْنَح (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص622 (في إحدى الخطب). والنُّحاسة "**مَخْتُوسْلَام**" *Maxtoslem* "**تشكو من عدم كسرها**"، والأغطية التي تُدفع "**تدفّئها**" (ن.م.س، ص572). وعلينا أن نتذكّر أنّها تحمل لقب "**تلك التي تُشعر النُّحاسات الأخرى بالخِزْي حين تراها**". وتشارك نُحاسة أخرى في البُوتْلاتش و"**تشعر بالعار**" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص882، 1.32).

وفي منطقة "**ماسّيه**" تغنّي إحدى نحاسات الهَايْدَا، التي يملكها الزّعيم الملقّب "**صاحب المال الصّاخب**"، بعد أن كُسرت: "**سأُتْلَفُ هنا، لقد سحبت الكثير من النّاس**" (إلى الموت بسبب البُوتْلاتش). انظر: سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص689.

(254) شعيرة دفن المانح تحت كومة الأغطية أو مشيه عليها مماثلة لشعيرة دفن الممنوح تحتها أو مشيه فوقها، فالحالة الأولى تعبّر عن السموّ فوق المال، والثّانية عن التّواضع أمامه.

(255) نسوق هنا ملاحظة عامّة: نحن نعرف جيّداً الكيفيّة والأسباب والمناسبات الاحتفاليّة التي يتمّ فيها الإنفاق والإتلاف والتي تُتداول فيها الأموال في الشّمال الغربيّ الأميركيّ، إلّا أنّنا لا نزال قليلي المعرفة بالأشكال التي يكتسيها التّقليد نفسه، ولا سيّما ما يتعلّق منها بالنُّحاس. ومن هنا ضرورة البحث في هذه المسألة.

على أنّ القليل الذي نعرفه هو على غاية من الأهميّة ويشير بالتّأكيد إلى صلة المِلكيّة بأصحابها. فالأمر لا يقتصر على وصف عمليّة التخلّي عن نُحاسة بأنّها "**وَضْعٌ للنُّحاسة في ظلّ اسم**" فلان أو القول بأنّ حيازتها "**تعطي وزناً**" للمالك الجديد عند الكُوَاكْيُوتِل (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص349)، وهو لا يقتصر أيضاً على رفع نحاسة للتّدليل على شراء أرض عند الهَايْدَا (سوانتون، **نصوص وأساطير الهَايْدَا**، م.م.س، ص86)، بل يتجاوز ذلك عندهم إلى حدّ نَقْر النُّحاس على غِرار ما هو =

والثّروة والحظّ. فروح المتأهّل أو أرواحه المساعدة هي من يجعله يمتلك النُّحاسيّات ويحوز التّمائم التي تمثّل هي نفسها وسائل حيازة النُّحاسيّات والأموال والرّتبة، وكذلك الأرواح، وجميع الأمور التي تساويها بالأحرى. وفي الحقيقة، فإنّ النُّحاسيّات وغيرها من الأشكال الدائمة للثّروة التي تخضع أيضاً للكنز والادّخار والبُوتْلاتشات المتناوبة، كالأقنعة والتّمائم وغيرها، تتماهى جميعها مع استخداماتها وتأثيراتها[256]. فمن خلالها، يتمّ الحصول على الثّروة، على الرّوح، وهذه بدورها تتملّك البطل قاهر العقبات، ومن هنا يقوم هذا البطل بدفع ثمن دخوله حالات الانجذاب الشّامانيّة ومشاركته الرّقصات الطّقوسيّة وإسهامه في تقديم الخدمات الخاصّة بذلك. إنّ كلّ شيء يتماسك ويتحدّد، إذ للأشياء شخصيّاتها، والشّخصيّات هي، بمعنى ما، الأشياء الدّائمة للعشيرة. فالألقاب والتّمائم والنُّحاسيّات وأرواح الزّعماء مُتماهية ومترادفة[257]، وهي

= موجود في القانون الرّومانيّ بخصوص ضرب النّاس بالنُّحاس الذي يشترونه، وهي الشّعيرة التي تؤكّدها إحدى حكايات قبائل الهَايْدَا في منطقة "سكايديغات" (المرجع نفسه، ص432). وفي هذه الحالة، فإنّ الأشياء التي يلمسها النُّحاس تلحق به، فهو قد قتلها؛ وهذا في حدّ ذاته طقس "سِلْم" و"عطاء".

وقد احتفظ الكُوَاكْيُوتِل، في إحدى أساطيرهم على الأقلّ بذكرى طقس انتقال [مُلكيّة] موجود عند قبائل الإسكيمو: قيام البطل بعضّ كلّ ما يُعطى له (بواس، **التّنظيم الاجتماعيّ والجمعيّات السرّية للهنود الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص383؛ ص385؛ ص 677، 1.10). وتصف أسطورة عند الهَايْدَا كيف كانت المرأة-الفأرة "تلحس" ما تعطيه (سوانتون، **نصوص الهَايْدَا**، م.م.س، ص191).

(256) في أحد طُقوس الزّواج (كسر القارب الرّمزيّ) يغنّي النّاس: "سأذهب لأفتّت جبل ستيفنز. سأتّخذ منه حجارة لناري [أثافي]... "سأذهب واكسر جبل قَتْسَايِي *Qatsai*. سأجعل منه حجارة لناري"... "أموال من الزّعماء الكبار تسرع نحوي"... "أموال تجري نحوه من كلّ جانب"... "كلّ الزّعماء الكبار سَيَتَحَامَون به".

(257) هي متطابقة في العادة، على الأقل عند الكُوَاكْيُوتِل. ويتماهى بعض النّبلاء مع بُوتْلاتشاتهم، حتّى أنّ أهمّ لقب للزّعيم الأكبر هو بكلّ بساطة "مَخْوَا" *Maxwa* الذي يعني "البُوتْلاتش الأكبر" (بواس وهنت، **نياسة الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، ص972، 976، 805). وانظر الأسماء المتداولة في نفس العشيرة من قِبَل "مانح البُوتْلاتش"، إلخ... ونجد في قبيلة "زْوَادِينُوخُو" *Dzawadeenoxu* المنتمية إلى نفس الأمّة، أنّ أحد أهمّ الألقاب هو "بولاس" *Polas* (انظر بخصوص نسبه: بواس وهنت، **نصوص الكُوَاكْيُوتِل**، م.م.س، السّلسلة الثّالثة، ص43).

ويرتبط الزّعيم الأكبر لقبيلة "هِيلْتْسُوق" *Heiltsuq* مع الرّوح المسمّاة "قومينوقا" =

تنتمي جميعها إلى نوعيّة واحدة وتؤدّي الوظيفة ذاتها. كما أنّ حركة تداول الأموال تتبع حركة الرّجال والنّساء والأطفال، والأعياد، والطّقوس والاحتفالات والرّقصات، وحتّى النّكات والشّتائم: إنّها واحدة في الأساس. وإذا كان لنا أن نُعطي الأشياء وأن نستردّها، فذلك لأنّنا نُعطي ونستردّ "التّبجيل" أو إن جاز التّعبير "الأدب". ولكن أيضاً لأنّنا نُعطي أنفسنا حين نعطي الآخرين، وإعطاؤنا أنفسنا يعني أنّنا "مدينون" بذواتنا وأموالنا للآخرين.



لوح نحاسي مخصّص للبُوتْلاتش من قبيلة الكُواكْيُوتِل

= *Qominoqa* أي "الغنيّة"، وهو يحمل اسم "صانع الأموال" (ن.م.س، ص427، 424). ويحمل الأمراء في قبيلة "قَاقْسِينُوقُو" *Qaqtsenoqu* "أسماء صيفية" أي أسماء العشائر التي تشير حصراً إلى "الأموال"، وهي أسماء تنتهي باللّاحقة "ياق" *yaq*: "مَالٌ على الجسم" و"المال الكثير"، "صاحب المال"، "مكان المال" (ن.م.س، ص191؛ وراجع: ص187، 1.14).

وتلقّب قبيلة أخرى من قبائل الكُوَاكْيُوتِل وهي قبيلة "النَّاقْوَاتُوق" *Naqoatoq* زعيمها بلقب "ماخوا" *Maxwa* أي "البُوتْلاتش" وبلقب "يَخْلَمْ" *Yaxlem* أي "المال"، وهو نفس الاسم الذي يظهر في أسطورة "جسم الحجر" (انظر: أضلاع الحجر، ابن سيّدة الحظّ عند الهَايْدَا)، فقد قالت له الرّوح: "سيكون اسمك يَخْلَمْ" أي المال (ن.م.س، ص215، 1.39). كما نجد عند الهَايْدَا أيضاً زعيماً يحمل اسم "من لا يُمكن شراؤه" (النُّحاس الذي لا يُمكن للمنافس شراؤه) (سوانتون، الهَايْدَا، م.م.س،ص 294، 16، 1). كما يحمل هذا الزّعيم نفسه أيضاً لقب "المختلطون" أي "مجمّع البُوتْلاتش" (المرجع نفسه، رقم 4). وانظر أعلاه لقب" الأموال في البيت".

خُلاصة أُولى

وهكذا توصّلنا من خلال أربع مجموعات بشريّة كبيرة إلى إثبات وجود البُوتْلاتش في مجموعتين أو ثلاث مجموعات والسّبب الرّئيسيّ والشّكل الطّبيعيّ للبُوتْلاتش نفسه؛ بل وتعدّينا ذلك إلى إثبات الشّكل الأَرْخِيّ للتّبادل في كلّ هذه المجموعات، ألا وهو الهِبَات الممنوحة والمُستردّة. وعلاوة على ذلك، طَابَقْنَا بين حركة تداول الأشياء في هذه المُجتمعات وحركة تداول التّشريعات وانتقال البشر. ويُمكننا في أسوأ الأحوال الوقوف عند هذا الحدّ، فعدد هذه الحقائق وانتشارها وأهميّتها، كلّ ذلك يسمح لنا تماماً بالقول بوجود نظام لا بدّ وأنّه كان سائداً عند قسم واسع جدّاً من البشر ولفترة طويلة جدّاً تمثّل مرحلة انتقاليّة، وهي المرحلة التي لا تزال تعيشها شعوب أخرى غير تلك التي وصفنا. كما يتيح لنا ذلك أيضاً، القول بضرورة أن يكون مبدأ التّبادل-الهِبَة هذا، هو ما كانت تعرفه المُجتمعات التي تجاوزت مرحلة "التّقْدِمات الشّاملة" (بين عشيرة وأخرى، وبين أُسْرَة وأخرى) دون أن تصل إلى معرفة العَقْد الفرديّ المحض والسّوق التي تُتداول فيها الأموال والبَيْع بأتمّ معنى الكلمة، وخاصّة مفهوم الثّمن المقدّر بعُمْلَة موزونة ومُعَيَّرَة.

الفصل الثالث

الآثار الباقية لهذه المبادئ في التّشريعات والاقتصادات القديمة

إنّ جميع الوقائع السّابقة تمّ تجميعها من هذا المجال المُسَمَّى علم الأعراق. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تمّت مُلاحظتها في المُجتمعات التي تعيش على حَوَافّ المحيط الهادئ[1]. ونحن عادة ما نستخدم هذه الوقائع من باب التَفَكُّه بالعجيب والغريب، أو في أفضل الأحوال من باب المقارنة لقياس مدى قُرْب أو بُعْد مُجتمعاتنا من هذه الأنواع من المؤسّسات المسمّاة "بدائيّة".

إلّا أنّ لتلك الوقائع قيمة سوسيولوجيّة عامّة، إذ تُمكّننا من فهم لحظة من التطوّر الاجتماعيّ. لكن الأهمّ من ذلك أنّها لا تزال مُؤثّرة في التّاريخ الاجتماعيّ، فقد مكّنتنا هذه المؤسّسات بالفعل من الانتقال إلى الأشكال التي نعايشها نحن في القانون والاقتصاد، ومن هنا صلوحيّتها لفهم مُجتمعاتنا فهماً تاريخيّاً. فالأخلاق وممارسة التّبادلات التي استخدمتها المُجتمعات التي سبقت مُجتمعاتنا مباشرة، لا تزال تحتفظ بآثار متفاوتة الأهميّة من جميع المبادئ التي قمنا بتحليلها. ونحن نعتقد أنّه بمقدورنا البرهنة واقعيّاً على تولّد تشريعاتنا واقتصاداتنا عن مؤسّسات مماثلة[2].

---

(1) بالطّبع، نحن نعرف أنّ لها امتداداً آخر (انظر أدناه)، والبحث لا يتوقّف هنا إلّا مؤقّتاً.

(2) لم يبخل علينا السيّدان "مييه" (*Meillet*) و"هنري ليفي بريل" (*Henri Lévy-Bruhl*) وعزيزنا المأسوف عليه هوفلين (*Huvelin*) بآرائهم القيّمة بخصوص الفقرة التّالية.

إنّنا نعيش في مُجتمعات تُميّز بقوّة بين الحقوق العينيّة والحقوق الشّخصيّة، بين الأشخاص والأشياء (وهو ما يتعرّض حاليّاً لانتقادات من جانب رجال القانون أنفسهم). وهذا الفصل أمر أساسيّ، فهو يمثّل الشّرط نفسه الذي يقوم عليه قسم من نظامنا الخاصّ بالمُلكيّة والحيازة والتّبادل. ومع ذلك، فهو شرط غريب عمّا كنّا بصدد تناوله. كما أنّ حضاراتنا تُميّز أيضاً وبقوّة، منذ الحضارات الساميّة والإغريقيّة والرّومانيّة، بين الالتزام والإقراض غير المجانيّ من جِهة، والهِبَة من جِهة أخرى. لكن أليست تلك التّمييزات مستجدّة بمعنى من المعاني في تشريعات الحضارات الكبرى؟ ألم تمرّ تلك الحضارات بمرحلة سابقة خالية من العقليّة الحسابيّة الباردة؟ ألم تعرف ممارسات التّهادي التي يندمج فيها النّاس بالأشياء؟ إنّ تحليل بعض سِمات التّشريعات الهندو-أوروبيّة ربّما سمح لنا بالبرهنة على مرور تلك الحضارات بنفس هذا التحوّل. وإذا ما كنّا سنجد آثار ذلك في روما، فإنّنا سنرى أنّ تلك التّشريعات نفسها لا تزال نافذة في الهند وألمانيا إلى حدّ زمن قريب نسبيّاً.

I- الحقّ الشّخصيّ والحقّ العينيّ (القانون الرّوماني العتيق)

إنّ من شأن القيام بمقارنة هذه التّشريعات العتيقة مع التّشريع الرّومانيّ العائد إلى الحقبة المتأخّرة نسبيّاً حين دَخَلَ التّاريخ بالفعل[3]، ومع التّشريع

(3) نحن نعرف أنّه في ما عدا عمليّات إعادة البناء الافتراضيّة للألواح الاثني عشر ولبعض التّشريعات التي احتفظت بها النّقوش، فإنّ ما لدينا هو مصادر فقيرة للغاية فحسب في ما يتعلّق بالقرون الأربعة الأولى من عمر القانون الرّومانيّ. ومع ذلك، فإنّنا لن نتبنّى الموقف المتشدّد للسيّد لامبرت (التّاريخ التّقليديّ للألواح الاثني عشر ومعايير زيف الأعراف المستخدمة عند مدرسة مومّسن، في: مقالات مُهداة إلى شارل أبلوتون، ليون، 1906). ولكن علينا أن نتّفق على أنّ الكثير من نظريّات مؤرّخي الحقبة الرّومانيّة، وحتّى تلك التي للمؤرخين الرّومان أنفسهم في "الحقبة العتيقة"، لا بدّ أن تُعامل على أنّها مجرّد فرضيّات. لذا، نسمح لأنفسنا بأن نضيف فرضيّة أخرى إلى القائمة.

- Lambert (Édouard), *L'histoire traditionnelle des Douze Tables et les critères d'inauthenticité des traditions en usage dans l'école de Mommsen*, (Mélanges Appleton), Lyon: A. Rey, 1906.

[توضيح من المترجم]: الألواح الاثنا عشر: هي المعروفة باسم (*Lex Duodecim Tabularum*) أو اختصاراً باسم (*Duodecim Tabulae*)، وهي أوّل مدوّنة تشريعيّة رومانيّة =

الجرمانيّ في الحِقبة التي دَخَلَ فيها التّاريخ[4]، إلقاء الأضواء على هذين التّشريعين، والسّماح بصفة خاصّة بإعادة طرح واحدة من أكثر القضايا المُثيرة للجدل في تاريخ التّشريع، ألا وهي نظريّة **العَقْد** (*Nexum*)[5].

ففي بحث تجاوز مجرّد توضيح المسألة[6]، قام هوفلين بمطابقة **العَقْد**

= مكتوبة كانت أساس القانون الرّومانيّ والدّستور والجمهوريّة. وقد حُرّرت بين سنتي 451 و449 ق.م من قِبَل مدرستَي **الرّجال العشرة** (*décem viri*)، وهما مدرستان دينيّتان تشمل كلّ منهما عشرة (*decem*) رجال (*viri*) من مساعدي الأحبار في القيام بالطّقوس الدّينيّة. وتحتوي الألواح المصنوعة من البرونز على تشريعات تتعلّق بالإجراءات المدنيّة (اللّوحان 1 و 2)، والدّيون (اللّوح 3)، والأسرة (اللّوح 4)، والإرث (اللّوح 5)، والمُمتلكات (اللّوح 6)، والعقارات (اللّوح 7)، والجرائم المدنيّة (اللّوح 8)، والمبادئ الدّستوريّة (اللّوح 9)، والمراسم الجنائزيّة (اللّوح 10)، والزّواج (اللّوح 11)، والجنايات (اللّوح 12).

(4) حول القانون الرّوماني، انظر لاحقاً.

(5) حول **العَقْد** (*Nexum*)، انظر: هوفلين (بول)، *Nexum*، في: **معجم العاديّات**، باريس 1879-1919؛ هوفلين (بول)، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س (وانظر تحليلاته ومناقشاته في: **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة السّابعة (1902-1903)، ص472 وما بعدها؛ السّنة 9 (1904-1905)، ص412 وما بعدها؛ السّنة 11 (1906-1909)، ص442 وما بعدها؛ السّنة 12 (1909-1912)، ص482 وما بعدها)؛ دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص135؛ وبالنّسبة لمصّنفات الباحثين في الرّومانيّات ونظريّاتهم، انظر: جيرار (بول فريدريك)، **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**، ط7، باريس، 1924، ص354.

- Huvelin (Paul), *Nexum*, in: *Dictionnaire des Antiquités*, sous la direction de Charles Daremberg & Edmond Saglio & Edmond Potier, Paris: Hachette, 1879-1919.
- Girard (Paul-Frédéric), *Manuel élémentaire de droit romain*, 7ème édition, Paris: Librairie A. Rousseau, 1924.

ويبدو لنا أنّ السيّد جيرار وكذلك هوفلين -بجميع المقاييس- أقرب إلى الحقيقة. ونحن لن نقترح سوى إضافة لنظريّة هوفلين، واعتراضاً واحداً عليها. فـ"**شرط الشّتائم**" (هوفلين، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص28؛ وانظر أيضاً: هوفلين، **مفهوم "الهجاء" في القانون الرّوماني العتيق**، م.م.س) في رأينا ليس سحريّاً فحسب، بل هو حالة واضحة لبقيّة باقية من تشريعات قديمة متعلّقة بالبُوتْلاتش. فحقيقة أن يكون أحد الطّرفين دائناً والآخر مديناً، تجعل الأوّل قادراً على إهانة الثّاني بوصفه مديناً له. ومن هنا سلسلة كبيرة من العلاقات التي تسترعي الانتباه بشأنها في هذا المجلّد من **الحوليّة الاجتماعيّة** [المجلّد الذي نشر فيه موسّ مقاله هذا حول الهِبَة- م] أي "**علاقات القرابة السّاخرة**" (*Joking relationships*) وخاصّة منها "**الوِينِّيبَاغُو**" (*Winnebago*) عند قبائل "**السُّو**" (*Sioux*).

(6) هوفلين، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س.

الرّومانيّ (*Nexum*) مع **العَقْد الجرمانيّ** (*Wadium*)، وبصورة عامّة مع **"الضّمانات الإضافيّة"** (التّوغو، القوقاز، إلخ. . .) الممنوحة ساعة إبرام عقد، ثمّ قام بمطابقة تلك الضّمانات مع السّحر التّشاكليّ[*م] والقوّة التي يمنحها الشّيء الذي كان على اتّصال بمالكه القديم إلى المالك الجديد. إلّا أنّ هذا التّفسير لا ينطبق إلّا على بعض الوقائع، فالعقوبة السّحريّة ممكنة لا غير، وهي بحدّ ذاتها نتيجة لطبيعة الشّيء المُعطى وخاصيّته الرّوحيّة. أمّا الضّمان الإضافيّ، فهو بدرجة أُولَى، وخاصّة **العقد الجرمانيّ** (*wadium*)[7]، أكثر من مجرّد تبادل للضّمانات، بل وأكثر من مجرّد ضمانات للعيش بهدف ترسيخ تأثير سحريّ ممكن. فالشّيء المضمون هو عادةً عديم القيمة: فالعِصِيُّ المُتبادلة مثلاً، وعِصِيُّ (*stips*) المُشارَطَة في التّشريع الرّومانيّ[8] وغُصْن التّعليم (*festuca notata*) [الغُصن الذي يضعه المُعْتِق

(*) يبدو هوفلين شديد التأثّر هنا بنظريّة السّير جيمس فريزر حول السّحر كما بسطها في كتابه المهمّ **"الغُصن الذّهبيّ"** والتي أقامها على مبدأين: **"قانون التّشابه"** (*loi de la similitude*) ويتلخّص في أنّ الشّبيه يستدعي شبيهه أو أنّ المعلول يجانس علّته، و**"قانون التّواصل أو العدوى"** أي استمرار تبادل التّأثير بين شيئين منفصلين حاليّاً بعد أن كانا متّصلين. ويسمح القانون الأوّل للسّاحر بأن يستخلص أنّ بمقدوره إحداث ما شاء من المفاعيل بمجرّد محاكاتها، أي ما يُسمّى **"سحر المُحاكاة"** أو **"السّحر التّشاكلي"** (*Magie homéopathique*)، بينما يسمح له القانون الثاني باستخلاص أنّ بإمكانه إحداث مفاعيل على إنسان بإحداثها على شيء كان على اتّصال به، أي ما يسمّى **"سحر العدوى"** (*Magie contagieuse*). انظر بالخصوص التّرجمة الفرنسيّة:

- Frazer (James Georges): *Le Rameau d'or*, introduction par: N. Belmont & M. Izard, Coll. Bouquins, Paris: Robert Laffont, 1981, t.I, p.41.

وانظر أيضاً التّرجمة العربيّة:

- فريزر (جيمس جورج)، **الغُصن الذّهبيّ: دراسة في السّحر والدّين**، ترجمة: أحمد أبو زيد ومحمّد أحمد غالي ونور شريف، الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، القاهرة 1971، ج1، ص104.

(7) انظر ما يلي. وبخصوص لفظ "*wadiatio*"، انظر: دافي، **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة 12 (1909-1912)، ص522-523.

(8) يستند هذا المعنى للفظ (*Stips*) [**العِصِيّ**- م] على تفسير إيزيدور الإشبيليّ (Isidore de Séville) له (م5، ص24-30؛ وانظر: هوفلين، **مقالات مُهداة إلى فادّا**، الموّاد: *stips* و*stipulatio* إلخ. . .

ويستشهد السّيد جيرار (**موجز أساسيّ في القانون الرّوماني**، م.م.س، ص507، رقم 4) على خُطى سافينيي (Savigny) بنصوص فارّون (Varron) وفيستوس لمعارضة هذا المعنى =

على رأس العَبْد علامة على عَتْقِه ـ م] في المُشارطة الجرمانيّة، وحتّى العَرَابين (arrhes)[9] الساميّة الأصل، هي أوسع من أن تكون مجرّد ضمانات. إنّها أشياء حيّة بذاتها، وهي أيضاً وبالخصوص من بقايا الهِبَات الإلزاميّة القديمة المُلْزِمَة للمتعاقدين، إذ تربط بعضهم ببعض. وبهذا المعنى، فإنّ هذه المُبادلات الإضافيّة تعبّر خياليّاً عن التّبادل بين النّاس والأشياء الممتزجة بهم[10]، وبذلك يكون **العَقْد** (*Nexum*) أي **"الرّابط"** القانونيّ، مُنبثقاً من الأشياء بقدر انبثاقه عن البشر.

= المجازيّ البسيط. إلّا أنّ عبارة فيستوس "*stipulus firmus*" [**غُصن يابس**- م] تلتها عبارة ممحوّة جزئيّاً للأسف تقول "(. .؟) *Defixus*" [**مُنغرس** (. . .؟)-م]، وهو ما يُستشفّ منه أنّ المقصود قد يكون "**عصاً مغروسة في الأرض**" (انظر إلقاء العصا عند بيع أرض في العقود زمن حمورابي في بابل: كوك، دراسة حول **العقود في عصر الأسرة البابليّة الأولى**، م.م.س، ص467).

(9) عبارة وردت عند: هوفلين، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص33.

(10) لن ندخل في جدل مع الباحثين في الرّومانيّات، لكنّنا نضيف بعض الملاحظات إلى تلك التي أبداها "هوفلين" و"جيرار" بخصوص العَقْد (*Nexum*):

1- اللّفظ ذاته مشتقّ من الفعل اللّاتيني *nectere* [=رَبَط، عَقَدَ- م] وقد احتفظ لنا فيستوس (**في معاني الألفاظ**، مادّة *Obnectere*= عَقَد حول الشّيء/ ضَفَرَ) بوثيقة من أندر ما وصلنا من وثائق البابوات، وهي الوثيقة المسمّاة: ***Napuras stramentis nectito*** [=**حبال القشّ المضفورة**، سُمّيت إحدى خطب البابا بهذا الاسم لأنّ الحاضرين كانوا عند سماعها يضفرون حبالاً من القشّ- م]. وتلمّح هذه الوثيقة بالطّبع إلى طابو المُلْكيّة المعبّر عنه بعُقَد القشّ. لذا فإنّ **الشّيء المُعطَى** (*tradita*) ذاته مُعلَّم ومربوط، وهو ينتقل **إلى متلقّيه** (*accipiens*) مشحوناً بذاك الرّابط.

2- إنّ من يُضحي **معقوداً/ مربوطاً** (*nexus*) هو المتلقّي (*accipiens*). ومع ذلك، فإنّ صيغة **العَقْد** (*nexum*) الرّسميّة تفترض أنّ **المتلقّي** هو *emptus* أي "**من تمّ شراؤه**" حسب التّرجمة المعتادة. ولكن لفظ *emptus* يعني في الواقع: **المُتقَبَّل** (*acceptus*). فمتلقّي الشّيء، ليس "**من تمّ شراؤه**" فحسب، بل هو أيضاً من رضي عنه **المُقْرِض**: ذلك أنّه تلقّى منه الشّيء وتلقّى منه فوق ذلك سبيكة النُّحاس. ونحن نناقش مسألة ما إذا كانت هذه العمليّة تتضمّن إصدار حكم (*damnatio*) ووضع اليد (*mancipatio*) إلخ. . . (جيرار، **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**، م.م.س، ص503). ودون الانحياز إلى أيّ طرف في هذه المسألة، فإنّنا نعتقد أنّ جميع هذه الاشتراطات مُترادفة نسبيّاً (انظر عبارة ***nexo mancipioque*** [حرفيّاً: "**مِلْك اليد**"، وهي "**مِلْك اليمين**" عند العرب- م] وعبارة ***emit mancipioque accepit*** [**القبول برفع اليد**- م] في الرُّقُم [الخاصّة ببيع العبيد]. ولا يوجد ما هو أبسط من التّرادف، لأنّ مجرّد قبول شيء من شخص آخر يجعلك مديناً له: =

. . . .

= محكوم (*damnatus*)، مدين (*emptus*)، مربوط/ معقود (*nexus*).

3- ويبدو لنا أنّ الباحثين في الرّومانيّات، بمن فيهم هوفلين، لم يُعيروا ما يكفي من الاهتمام لأحد التّفاصيل الشّكليّة المتعلّقة بالعَقْد (*Nexum*): مصير سبيكة النُّحاس، أي **العَقْد النُّحاسيّ** (*aesnexum*) المُثير للجدل منذ أن أشار إليه فيستوس (**في معاني الألفاظ**، مادّة *Nexum*). فقد كان **المعطي** (*tradens*) عند انعقاد **العَقْد** (*Nexum*) يسلّم تلك السّبيكة **للمتلقّي** (*accipiens*)، إلّا أنّنا نرى أنّ المتلقّي كان لا يكتفي عند التحرّر من دَيْنه بالإيفاء بما عليه أو بإعادة الشّيء إلى صاحبه أو تسليم ثمنه، بل كان عليه أيضاً أن يُرجع **قطعة النُّحاس** (*aes*) تلك إلى المُقرِض أو البائع مُستخدماً نفس الميزان الذي استُخدم سابقاً عند التلقّي، وبحضور نفس الشّهود؛ فهو يشتريها ويتلقّاها بدوره. وقد احتفظ لنا غايوس *Gaius* [مُشرّع رومانيّ من القرن الثاني للميلاد- م] بوصف دقيق لطقس **التحلّل** (*solutio*) من العقد (**التّشريعات**، ج3، ص174؛ وبما أنّ النصّ ناقص فقد اعتمدنا: جيرار، **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**، م.م.س، ص501، ص751). أمّا حين يتعلّق الأمر بالبيع النقدي، فإنّ الفِعْلين يتمّان - إن جاز القول- في نفس اللّحظة، أو في فترتين متقاربتين، وفي هذه الحالة فإنّ الرّمز المضاعف لا يظهر بمقدار ظهوره في حالة البيع المُؤجّل أو في حالة الإقراض المشهود؛ وهذا هو السّبب وراء عدم التفطّن لهذه اللّعبة المزدوجة رغم وجودها. فإذا ما كان تأويلنا صحيحاً، فإنّه يوجد بالإضافة إلى العَقْد/الرّابط المُنْجَرّ عن الإشهاد، وإضافة إلى العَقْد/الرّابط المنبثق عن الشّيء ذاته، عقدٌ/رابطٌ آخرُ منبثقٌ عن تلك السّبيكة التي يتناوب المتعاقدان أخذها وردّها والتي تُوزن بنفس الميزان (*hanc tibi libram primam postremamque*)، وهو ما يربط الطّرفين أحدهما بالآخر.

4- وعلاوة على ذلك، لنفترض للحظة أنّه يُمكننا تصوّر عقد رومانيّ سابق عن استخدام العُمْلة البرونزيّة، أو حتّى على استخدام هذه السّبيكة الموزونة، أو حتّى على استخدام **قطعة النُّحاس المسبوكة** (*æs flatum*) التي كانت تحمل صورة بقرة (نحن نعرف أنّ أوّل قطعة نقديّة رومانيّة ضُربت من قبل الأحرار (*gentes*) وأنّها كانت تمثّل الماشية، وقد كانت بلا شكّ صكوكاً تخصّ ماشية أولئك الأحرار). ولنفترض عمليّة بيع كان فيها الثّمن ماشية حقيقيّة أو مصوّرة: إنّه يكفينا فحسب أن ندرك أن تسليم تلك المواشي-الأسعار، أو صورتها، من شأنه التّقريب بين المتعاقدين، وخاصّة البائع والمشتري؛ فعلى غِرار ما يتمّ في أيّ بيع أو أيّ نقل لمِلكيّة ماشية، فإنّ المشتري أو الحائز الأخير يبقى، على الأقلّ لفترة من الزّمن (لأجل العيوب الموجبة فسخ العَقْد، إلخ)، في علاقة مع البائع أو المالك السّابق (انظر أدناه ما يختصّ بهذا الأمر في التّشريع الهندوسيّ وفي الأدب الشّعبيّ).

[ملاحظة من المترجم]: لم يحدّد موسّ النّسخة التي اعتمدها من كتاب بومبيوس فيستوس (Pompeius Festus) في شرحه الألفاظ اللّاتينيّة واكتفى بالإشارة إلى أنّ عنوان الكتاب هو (*adverbum*). وقد آثرنا الرّجوع إلى أوّل ترجمة للكتاب وشرح مفرداته باللّغة الفرنسيّة المنشورة سنة 1846: =

ثمّ إنّ الصُوريّة نفسها تُظهر أهميّة الأشياء. ففي القانون المدنيّ الرّومانيّ، لم يكن نقل المُلكيّة ـ حين كانت الأموال الأساسيّة مقتصرة على العبيد والمواشي قبل أن تنضاف إليها في وقت لاحق الأراضي ـ أمراً مُبتذَلاً أو نافلاً أو بسيطاً، بل كان على الدّوام أمراً مشهوداً وعلى أساس المعاملة بالمثل(11)، بل هو يتمّ أيضاً بحضور مجموعة من الأشخاص: الشّهود الخمسة وَهُمْ غالباً من الأصدقاء، إضافة إلى "الوزّان". فقد كان نقل المُلكيّة مَشُوباً بأنواع شتّى من الاعتبارات الغريبة عن مفاهيمنا الحديثة القانونيّة والاقتصاديّة المحضة، وكان **العَقْد/الرّابط** (*Nexum*) الذي يقيمه ذاك القانون مُشْبَعاً بتمثّلات دينيّة، وهو ما تنبّه إليه هوفلين إلّا أنّه بالغ في اعتبارها تمثّلات سحريّة على وجه الحصر.



عُمْلَة رومانيّة عتيقة مكوّنة من سبيكة نحاس تزن 1,635 كلغ عليها صورة بقرة (تواصل استخدامها إلى حدود ق4م)

= - Festus (Sextus Pompeius), *Festus grammaticus* (*De la signification des mots*), Livres 1 et 2 (traduit pour la première fois en français par: M. A. Savagner), Panckoucke, 1846.

واعتمدنا في مراجعة الألفاظ اللّاتينيّة الأخرى القاموس اللّاتينيّ- الفرنسيّ:

- Gaffiot (Félix), *Dictionnaire illustré Latin-Français*, 1ère édition, Paris: Hachette, 1934.

(11) فارّون (ماركيوس تيرنتي)، كتاب الاقتصاد الرّيفيّ، باريس 1762، الكتاب الثّاني: المواشي، 1، 15.

- Varronis (Marcius Terentii), *Libri de re rustica*, Paris: Savoye, 1762.

ومن المُؤكّد أنّ العَقْد الأكثر قِدَماً في التّشريع الرّومانيّ (*Nexum*) كان مُنبثقاً عن العقود الجماعيّة وعن النّظام القديم للهِبات المُلْزِمة أيضاً. وقد تكون كتابة تاريخ يقينيّ خاصّ بالفترة السّابقة على النّظام الرّومانيّ للالتزامات، أمراً بعيد المنال؛ إلّا أنّ ذلك لا يمنع الإشارة إلى الاتّجاه الذي يُمكننا البحث فيه. فمن المؤكّد وجود رابط في الأشياء، بالإضافة إلى الرّوابط السّحريّة والدّينيّة وتلك المنبثقة عن الكلمات والإجراءات القانونيّة الشّكليّة. وهذا الرّابط لا يزال يحمل أثَرَ بعض أقدم المصطلحات في تشريعات اللّاتين والشّعوب الإيطاليّة، وهو ما يتّضح من خلال تأثيل بعض تلك المصطلحات التي تميل إلى هذا المعنى. إنّ ما سنشير إليه هنا هو مجرّد فرضيّة: من المؤكّد أنّ الأشياء في الأصل كانت تتمتّع بالشّخصيّة والقُدرة، إذ لم تكن الأشياء كائنات جامدة بالمعنى المقصود في قانون جوستنيان (*Justinian*) وفي تشريعاتنا. لقد كانت في المقام الأوّل جزءاً من الأُسْرَة: فقد كانت الأُسْرَة الرّومانيّة (*familia*) تتضمّن الأشياء وليس الأشخاص فحسب، وهذا ما يشير إليه التّعريف الموجود في كتاب "التّقاسيم" (*Digesta*)[12][*م]. ومن

(12) انظر بشأن الأسرة (*familia*) العبارة المُقتبسة من أولبيانوس (Ulpien) في: **التّقاسيم**، الكتاب 50، الفصل 16: **في معاني الألفاظ** (*De verborum significatione*)، رقم195، الفقرة 1: "اسم الأسرة... يطبع المُمتلكات والأشخاص" (**Familiae appellatio... et in res et in personas deducitur**). وانظر أيضاً: إيزيدور الإشبيليّ، الكتاب 15، الفصل 9، الفقرة 5. وقد كان يطلق على تقسيم الميراث أو التّركة في القانون الرّومانيّ، وحتّى وقت متأخّرٍ جدّاً، اسم: *familiae erciscundae* (التّقاسيم، الكتاب 11، الفصل 2)، وهو ما نجده أيضاً في مُدوّنة جوستنيان (الكتاب 3، الفصل 38). وعلى العكس من ذلك، نجد أنّ المُمتلكات (*res*) تساوي الأسرة (*familia*) في الألواح الاثني عشر (اللّوح 5، 3): "أهمّ من المال، حماية المرء مُمتلكاته" *super pecunia tutelave suae rei* (انظر: جيرار، **نصوص القانون الرّومانيّ**، ص869؛ جيرار، **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**، م.م.س، ص322؛ إدوارد كوك، **المؤسّسات القضائيّة عند الرّومان**، باريس، 1917، ج1، ص37). وينقل غايوس (*Gaius*، 224) هذا النصّ بصيغة: حول مُمتلكات الأسرة ***super familia*** *pecuniaque*. فالأسرة (*familia*) تساوي المُمتلكات (*res*) وتساوي الكينونة (***substantia***) كذلك في القانون (مُدوّنة جوستينيان، 6، 30، 5). وانظر أيضاً: الأسرة الرّيفيّة ***familia*** *rustica* والأسرة الحَضَريّة *familia urbana* (التّقاسيم، الكتاب 50، الفصل 16: في معاني الألفاظ *De verborum significatione*، رقم166).

- Cuq (Edouard), *Institutions juridiques des Romains*, Paris: Plon, 1917.

(*) تمثّل "التّقاسيم" (*Digesta* باللّاتينيّة و *Digeste* بالفرنسيّة، وهي بمعنى "**المُوجَزات**" =

اللاّفت للنّظر أنّه كلّما عُدْنَا القَهْقَرى نحو العصور القديمة، كان لفظ الأُسْرة (*familia*) دالاًّ على مُمتلكاتها (*res*) وصولاً إلى الدّلالة على مُؤَنِ غذائها ووسائل معيشتها[13]. ولعلّ التّأثيل الأفضل للفظ الأُسْرة (*familia*) هو دون شكّ ذاك الذي

= و"التّقسيمات" وقد خيّرنا تعريبها بالتّقاسيم على غِرار: **أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم**، الجزء الثّاني من الأجزاء الأربعة المُكوّنة لمدوّنة القانون المدنيّ للإمبراطور الرّومانيّ الشّرقيّ "جوستنيان الأوّل" المعروفة باسم (*corpus juris civilis*) في إطار جهده لتجميع كلّ التّشريعات القديمة وخاصّة تلك المستقاة من الألواح الاثني عشر. وقد لعبت هذه المُدوّنة دوراً كبيراً في تاريخ القانون في الغرب القروسطيّ منذ تبنّيه القانون الرُّومانيّ خلال القرن 12م. وحوالى سنة 900م، أمر الإمبراطور البيزنطيّ "ليون الحكيم" بترجمة المُدوّنة إلى لغته اليونانيّة وأطلق عليها اسم *Basilica*. وتتألّف المدوّنة في نسختها اللاّتينيّة المعتمدة من أربعة أجزاء هي:

1- *codex Iustinianus* (**مدوّنة جوستنيان**) وتُعرف أيضاً باسم *codex legum* (**المدوّنة القانونيّة**): كتبت سنة 529 م من قبل هيئة من موظّفي الدّولة والمُشرّعين، وتضمّ 12 كتاباً في مختلف مجالات التّشريع (القانون الخاصّ، الضّريبيّ، الجزائيّ، الإداريّ...).

2- *Digesta* (**التّقاسيم**) وتُعرف أيضاً باسم *digesta iustiniani* (**تقاسيم جوستنيان**) أو *codex iuris* (**مدوّنة الحقوق**): تمثّل أهمّ مصدر معروف للقانون الرّومانيّ، وتجمع فتاوى عديدة لرجال القانون في العهدين الجمهوريّ والإمبراطوريّ، وقد صدرت سنة 530م.

3- *Institutes* (**التّشريعات**): موجز قانونيّ مدرسيّ وُضع لشرح الكتابين السّابقين معتمداً بالخصوص شروح الفقيه الرّومانيّ غايوس Gaius في القرن الثاني للميلاد، وتمّ فيه التّمييز لأوّل مرّة بين الأشخاص والمُمتلكات كما هو معمول به حاليّاً في عدد من المدوّنات القانونيّة في العالم وخاصّة القانون المدنيّ الفرنسيّ.

4- *Novellae* (**الغَرْس الجديد**): وضع سنة 565 م باللّغة اليونانيّة (لغة الإمبراطوريّة الشّرقيّة الرّومانيّة) على عكس الكتب السّابقة التي كُتبت باللاّتينيّة، وهو في جملته تعليقات عليها.

وقد اعتمدنا في مراجعة ما نقله موسّ من **التّقاسيم** (*Digesta*) على الطّبعة المحقّقة:

- Corpus Iuris Civilis, tome I: *Iustiniani Digesta*, Recognovit: Theodorus Mommsen, Retractavit: Paulus Krueger, Berlin, 1954.

(13) **شيشرون، الخطيب**، ص56: من أجل كايكينا (*Pro Caecina*)، 7؛ عبارة تيرانس (Térence): "**حوالى عشرة أيّام وأنا أُسْرَة**" (*Decem dierum vix mihi est familia*).

[ملاحظة من المترجم]: قد يكون من الأفضل الابتعاد عن التّرجمة الحرفيّة للعبارة اللاّتينيّة لتغدو كما يلي: "**حوالى عشرة أيّام وأنا مُعِيل**"، إذ يحيل لفظ مُعِيل على الأسرة = **العائلة** = **العيال** وفي ذات الوقت على **الإعالة** = **الإعاشة**، **والعَوْلَة** = **المؤونة**.

- Ciceron (marcus Tullius Cicero), *De Oratore*, traduit du latin par: Jacques Colin (abbé de Saint-Ambroix), Paris: Hacquart, 1809.

يطابقها مع لفظ "ضمان" (*Dhaman*) في اللّغة السّنسكريتيّة[14] بمعنى البيت. وعلاوة على ذلك، فإنّ المُمتلكات كانت على ضَرْبَيْن، إذ كان يُمَيَّز بين الأُسرة (*familia*) والمواشي (*pecunia*)، أي بين مُمتلكات البيت (العبيد والخَيْل والبغال والحمير) والمواشي التي تعيش في الحقول البعيدة عن الإسطبلات[15]. كما كان يُمَيَّز أيضاً بين الأشياء المملوكة (*res mancipi*) [حرفيّاً: **الموضوعة تحت اليد، أي مِلْك اليمين** بالتّعبير العربيّ الكلاسيكيّ - م] والأشياء غير المملوكة (*res nec*

(14) والد فالده (آلواس)، **قاموس الاشتقاقات اللّاتينيّة**، هايدلبرغ، 1906، ص70.
والسيّد فالده (Walde) مُتردّد بشأن ما يقترحه من تأثيل لغويّ، وذلك دون موجب في رأينا. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الشّيء الرّئيسيّ أي أحسن ما تملكه الأُسرة في يدها (*mancipium*) هو العبد المملوك (*mancipium*) إذ إنّ اسمه الآخر (*famulus*) له نفس اشتقاق لفظ الأسرة (*familia*).
- Walde (Alois), *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Winter, 1906.

[ملاحظة من المترجم]: هذا ممّا يحفز على النّظر في علاقة لغويّة مفترضة بين العبد المملوك (الأسير أساساً) و(الأسرة) التي "تتبنّاه" ليحمل اسمها فيما يسمّى "**الموالاة**" في اللّغة العربيّة (زيد مولى بني فلان).

(15) حول تمييز **مُمتلكات الأسرة** (*familia pecuniaque*) حسب ما تشهد به **القوانين المقدّسة** *sacratae leges* (فيستوس، **في معاني الألفاظ**) والعديد من النّصوص (جيرار، **نصوص**، ص841، رقم2؛ **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**،م.م.س، ص274، 263، رقم3)، فإنّه من المؤكد أنّ التّسمية لم تكن دائماً أمينة. ولكن، خلافاً لرأي السيّد جيرار، نعتقد أنّ التّمييز كان في الأصل شديد الوضوح. وعلى كلّ فإنّنا نجد هذا التّقسيم في اللّغة الأوسكيّة (*osque: famelo in eituo*) (**قانون بانتيا**، 1. 13).

[إضافة من المترجم]: **القوانين المقدّسة** (*sacratae leges*): هي القوانين التي يتمّ بموجبها استرقاق من لا يحترمها وجميع أفراد أسرته ومصادرة أملاكه لفائدة أحد معابد الآلهة. ويزعم أنّها سمّيت بذلك لأنّ الشّعب أقسم على احترامها فوق قمّة الجبل المقدّس. أمّا اللّغة الأوسكيّة، فهي إحدى اللّغات الهندو-أوروبيّة القريبة بعض الشّيء من اللّغة اللّاتينيّة، وقد كانت منتشرة في جنوب إيطاليا قبل أن تندثر في القرن الأوّل قبل الميلاد وتحلّ اللّاتينيّة محلّها بالكامل. وقد وصلتنا بعض النّصوص الأوسكيّة المكتوبة بحروف إتروسكيّة مشتقّة بدورها من الحروف اليونانيّة، ومنها مُدوّنة قانونيّة عُثر عليها بمدينة بانتيا (*Bantia*) جنوب إيطاليا ومحفوظة حاليّاً بمتحف نابولي الإيطاليّ، وهي المسمّاة "**قانون بانتيا**" (*Lex Bantia*). ولم يحدّد موسّ مصدر اطّلاعه على هذه المُدوّنة، وقد عُدنا في مُراجعتها إلى نسختها المعتمدة أكاديميّاً على نطاق عالميّ: =

mancipi) حسب أشكال البيع[16]. فبعض تلك الأشياء، أي الثّمينة منها، بما فيها المباني وحتّى الأبناء، لا يُمكن نَقْلُ مُلكيّتها إلّا حسب صِيَغ وضع اليد (*mancipatio*)[17]، وهو لفظ مركّب من فعل (*capere*) أي "**وضع**" ولفظ (*manu*) أي "**اليد**". ويوجد نقاش كبير حول ما إذا كان التّمييز بين **الأُسْرة** (*familia*) **والمواشي** (*pecunia*) متطابقاً مع التّمييز بين"**الأشياء المملوكة**" (*res mancipi*) و"**الأشياء غير المملوكة**" (*res nec mancipi*).

إلّا أنّه لا مجال للشكّ مطلقاً في هذا التّطابق في الأصل، في نظرنا. فالمُمتلكات التي لم تكن تخضع لصيغة "**وضع اليد**" (*mancipatio*) هي على وجه التّحديد قُطْعَان الحقول الصّغيرة والمواشي أي ما يسمّى (*pecunia*)، أي المال، وهو مُشتقّ من حيث الفكرة والاسم والشّكل من لفظ "**المواشي**" [لاحظ أنّ "**المال**" عند العرب القدامى يعني حصراً "**الإبل**" أي مصدر الثّروة الرّئيسيّ ـ م]. ويبدو أنّ قدامى الرّومان كانوا يقيمون نفس التّمييز الذي سبق أن رأيناه عند قبائل التسيمشيان والكُواكْيُوتِل بين المُمتلكات الدّائمة والضّروريّة "**للبيت**" (كما نقول في إيطاليا وفرنسا)، والمُمتلكات العابرة من موادّ غذائيّة ومواشي المراعي البعيدة ومعادن وفضّة وغيرها...، أي باختصار، تلك التي يُمكن للأبناء غير المُحَرَّرِين الاتّجار فيها.

ومن ثمّ، فإنّ الشّيء (*res*) لم يكن في الأصل الشّيء الخام والملموس فحسب، أي الموضوع البسيط والغُفْل للتّبادل كما صار عليه لاحقاً. ويبدو أن التّأثيل اللّغويّ الأفضل له هو ذاك الذي يقارنه مع لفظ (*ratih, rah*) في اللّغة السّنسكريتيّة[18] بمعنى:

- Vetter (Emil), *Lex Osca tabulae Bantinae*, Handbuch der Italischen Dialekte, n° 2, Heidelberg, 1953. =

(16) لم يختفِ التّمييز بين الأشياء المملوكة (*res mancipi*) والأشياء غير المملوكة (*res nec mancipi*) من القانون الرّومانيّ إلّا سنة 532م حين ألغاه القانون المدنيّ الرّومانيّ صراحة.

(17) حول وضع اليد (*mancipatio*)، انظر لاحقاً. وحقيقةُ أنّ وضع اليد كان ضروريّاً، أو قانونيّاً على الأقلّ حتّى وقت متأخّر جدّاً، يُثبت مدى الصّعوبة التي كانت تلقاها الأسرة في التصرّف بمُمتلكاتها (*res mancipi*).

(18) حول هذا الاشتقاق، انظر: فالده، **قاموس الاشتقاقات اللّاتينيّة**، م.م.س، ص650، *rayih*= مالٌ، شيء قيّم، تميمة. وانظر في اللّغة الأفستيّة لفظ (*rae*، *Rayyi*) بنفس المعنى. وانظر في الإيرلنديّة القديمة لفظ (*rath*)= هديّة لطيفة.

هِبَة، هديّة، شيء مُسْتَحَبّ. فالشّيء (*res*) لا بدّ أنّه كان في المقام الأوّل، ما يجعل الآخر مسروراً[19]. ومن جِهة أخرى، فإنّ الشّيء كان دائماً موسوماً بِخَتْم، بعلامة مُلكيّة الأُسْرة. ومن هنا نُدرك أنّ تملّك تلك الأشياء (*mancipi*) وانتقالَ مُلكيّتها المُعْلَن[20] عن طريق وضع اليد (*mancipatio*) من شأنه خلق رابط قانونيّ. ذلك أنّ يد المتلقّي (*accipiens*) ستبقى لبعض الوقت حاملة لبعضٍ من أثر "أسرة" المالك الأوّل، وهو ما يُبقي الشّيء مرتبطاً بها فيما هو يربط المالك الحالي، وذلك إلى حين تَحَرُّرِهِ منه بتنفيذه العَقْد، أي تسليم عِوَضٍ عن الشّيء ثمناً كان أو خدمة، وهو ما سيربط بدوره المتعاقد الجديد.

تعليق

لَمْ يَغِبْ مفهوم القوّة الكامنة في الشّيء أبداً عن القانون الرّومانيّ بخصوص نقطتين: السّرقة (*furtum*)، والعقود الخاصّة بالأشياء (*re*).

فبخصوص السّرقة[21]، فإنّ ما تجرّه من إجراءات والتزامات عائد بشكل واضح لقوّة الشّيء المسروق. فالشّيء يتضمّن قوّة أبديّة (*aeterna auctoritas*) في ذاته[22] تُستشعر منذ أن يُسرق، وتدوم إلى الأبد. ومن هذه

---

(19) اللّفظ الذي يعني الشّيء (*res*) في اللّغة الأوسكيّة هو "إيغمو" *egmo*، انظر: **قانون بانتيا** (*Lex Bantia*)، 6.1، 11، إلخ... ويُماثل السيّد فالده بين لفظ "**إيغمو**" *egmo* ولفظ "**إيغر**" *egere* الذي يعني "**الشّيء الذي ينقصنا**". ومن المُمكن جدّاً أنّ اللّغات الإيطاليّة القديمة كانت تتوفّر على لفظين متطابقين ومتضادّين لوصف الشّيء المعطى والمسبِّب للسّرور (*res*)، والشّيء الذي ينقصنا (*egmo*) وننتظر الحصول عليه.

(20) انظر لاحقاً.

(21) هوفلين، السّرقة، مقالات مهداة إلى جيرار، ص159-175؛ **دراسة حول السّرقة في التشريع الرّومانيّ العتيق**، 1: المصادر، ص272.

- Huvelin (Paul), *Études sur le «furtum» dans le très ancien droit romain*. 1. Les sources, Lyon: A. Rey, 1915.

(22) هذا التّعبير مقتبس من تشريع قديم جدّاً هو "**قانون أتينيا**" (*Lex Atinia*) وقد أورده أولوس غيليوس (Aulu-gelle) (التّقاسيم، 17، 7): "**من يسرق، فإنّ هناك ذلك الشّيء الأبديّ ذي القوّة**" (*Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*). انظر: التّقاسيم، مقتطفات من أولبيانوس، 3، ص4، ص6. وانظر: هوفلين، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص19.

الزّاوية، فإنّ الأشياء (*res*) الرّومانيّة لاتختلف عن المُمتلكات عند الهندوس أو قبائل الهَايْدَا[23].

وتُمثّل العقود الخاصّة بالأشياء (*re*) أربعة من أهمّ العقود القانونيّة هي: **القَرْض، والوديعة، والضّمان، والعارِيَّة**. كما يُطلق أيضاً على عدد من العقود غير المسمّاة (*innommés*) أيضاً ـ وخاصّة منها تلك التي نعتقد أنّها كانت، إلى جانب البيع، مصدر العَقْد نفسه ـ والهِبَة والتّبادل[24]، اسمُ عَقْدِ (*re*). لكن هذا الأمر كان محتوماً، إذ يستحيل علينا في الواقع بهذا الخصوص ـ حتّى في تشريعاتنا الحاليّة وعلى غِرار ما يُوجد في القانون الرّومانيّ ـ أن نخرج[25] عن واحدة من أقدم القواعد التّشريعيّة: يجب أن يكون هناك شيء ما أو خدمة معيّنة حتّى تكون هناك هِبَة، ويجب أن يقتضي ذلك الشّيء أو تلك الخدمة إلزاماً. ومن البديهيّ أن يكون الرّجوع عن الهِبَة بسبب نُكران الجميل مثلاً ـ وهو ما نجده في القانون الرّومانيّ الجديد[26] ولكنّه مستمرّ في تشريعاتنا ـ مُؤسَّساً على حقّ معياريّ، أو ربّما حقّ طبيعيّ إن جاز القول.

إلّا أنّ هذه الحقائق جزئيّة ولا يُحتجّ بها إلّا بالنّسبة لبعض العقود إذ إنّ أُطروحتنا أكثر شموليّة. ونحن نعتقد أنّه ما من لحظة واحدة، في الحقب القديمة جدّاً من القانون الرّومانيّ، إلّا وكان فيها انتقال مُلْكِيّة (*traditio*) شيء (*res*) ـ حتّى مع وجود الأقوال والتّوثيقات ـ من أهمّ اللّحظات. وقد كان القانون الرّومانيّ ذاته مُتردّداً بشأن هذه المسألة[27]. فإذا ما كان هذا القانون ينصّ، من

---

(23) انظر لاحقاً. وعند قبائل الهَايْدَا، ليس على من تعرّض إلى السّرقة سوى وضع طبق أمام باب اللصّ ليعود إليه ما سُرِق منه بكلّ بساطة.

(24) جيرار، موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ، م.م.س، ص265. وانظر العبارة: "تغيير العَقْد إذن، هو نقل الالتزام الأوّلي علناً" (*permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*) في: التّقاسيم، في الأشياء المتبادلة (*De rerum permutatione*)، 19، 4، 1،2.

(25) وانظر العبارة: "العَقْد يربط، عندما يكون الشّيء نفسه حاضراً" (*re obligamur, cum res ipsa intercedit*) في: التّقاسيم ، 44، 7، في الالتزامات والتبّعات (*De obligationibus et actionibus*)، 52.

(26) جوستنيان (سنة 532 م)، المدوّنة، 8، 54، 10.

(27) جيرار، موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ، م.م.س، ص308.

ناحية أولى، على ضرورة إشهار التّبادلات، على الأقلّ بخصوص العَقْد، كما تُوجبه التّشريعات العتيقة التي وصفناها، وإذا ما كان ينصّ على أنّه **"لا يُكشف أبداً عن نقل أو تحويل المُلكيّة"** (*nun quamnuda traditio transfert dominium*)[28]؛ فهو يُعلن كذلك، وفي وقت متأخّر أيضاً على لسان ديوكلتيان Diocletian (298 ميلاديّة)[29] إنّ **"انتقال المُلكيّة بوصيّة لا يقوم حُجّة على تحوّلها"** (*Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur*). فالـ (*res*) أي التَّقْدِمة أو الشّيء، عنصر أساسيّ إذن في العَقْد. وعلاوة على ذلك، فإنّ جميع هذه المسائل، التي أُشبعت نقاشاً، متعلّقة بالمُفردَات والمفاهيم، ووضعنا الحاليّ ـ نظراً لفقر المصادر القديمة ـ لا يسمح بحلّها.

ونحن متأكّدون إلى حدّ هذه النّقطة ممّا نقول. ومع ذلك، فليُسمح لنا بمزيد التقدّم لنُرشد رجال القانون واللغويّين إلى سبيلٍ قد تتّسع للبحث والوصول في نهايتها إلى إمكانيّة تصوّر حصول انهيار تشريع كامل بالفعل مع ولادة تشريع الألواح الاثني عشر، وربّما قبله. فهناك عدّة مصطلحات قانونيّة غير الأُسْرة (*familia*) ومُلْكِيّة الأشياء (*res*) تستحقّ دراسة مستفيضة. وسنقوم بصياغة أُولَى لمجموعة من الافتراضات التي قد لا تكون كلّ منها مهمّة جدّاً، ولكنّها قد تشكّل في جملتها شيئاً ذَا وَزْنٍ.

تبدو غالبيّة المصطلحات المتعلّقة بالعقود والالتزامات ـ إلى جانب عدد آخر من أشكال تلك العقود ـ مرتبطة بهذا النّظام من الرّوابط الرّوحيّة التي أوجدها التّبادل (*traditio*) الفظّ. فالمتعاقِد هو بالدّرجة الأولى "مَدِين" (*reus*)[30] بوصفه المتلقّي أشياء شخص آخر، وهو ما يجعله مَدِيناً له، أي مرتبطاً به عن طريق الشّيء نفسه أو

---

(28) جاءت على لسان بول Paul (التّقاسيم، م.م.س، 41، 1، 31، 1).

(29) جوستنيان، **المُدوّنة**، م.م.س، 2، 3، 20.

(30) حول لفظ *reus* بمعنى **"المُذنِب"** و**"المُتّهَم"**، انظر: مومسن (تيودور)، **القانون الجنائيّ الرّومانيّ**، برلين 1899، ص189. وينبع التّفسير التّقليديّ من شبه حُكْم مسبق تاريخيّ يرى أنّ القانون العامّ الشّخصيّ – وخاصّة القانون الجنائيّ- هو القانون البدائيّ/ البدئيّ، ويرى في الحقوق العينيّة ظواهر حديثة ومتطوّرة، مع أنّه من السّهل استنتاج الحقوق من العَقْد نفسه!
- Mommsen (Theodor), *Römisches Strafrecht*, Berlin, 1899.

عن طريق روح ذلك الشّيء[31]. وقد سبق أن درسنا تأثيل اللفظ الذي غالباً ما تمّ تجاهله بتعلّة أنّه عديم المعنى، إلّا أنّنا نرى أنّ له معنى شديد الوضوح. وفي الواقع فإنّ لفظ "*reus*" في أصله ـ كما لاحظ ذلك هيرت هيرمن (*Hirt Herman*)[32]

---

(31) ينتمي لفظ (*reus*) أيضاً إلى لغة الدّين (انظر: جورج فيسّوفا، دين الرّومان وثقافتهم، ص320، رقم 3 ورقم 4)، بنفس القدر الذي ينتمي به إلى مجال القانون. انظر عبارة "**مُطَالَبٌ بالإيفاء بوعده**" (*voti reus*) في: فرجيل، الإنيادة، البيت 237؛ وانظر العبارة التي قالها سرفيوس Servius: "**المُطَالَب بالإيفاء بوعده مُلْزَمٌ بذلك**" (*reus qui voto se numinibus obligat*)، وفي فيرجيل: من أجل بركان إتنا (*Ad Aetna*)، 4، البيت 699. فمرادف *reus* هو "**محكوم/مُلْزَمٌ بالإيفاء بوعده**" (*voli damnatus*)، انظر: فرجيل، رثاء ميشان (*Elegiae in Maecentatem*)، البيت 80. ولهذا دلالته إذ يتساوى **المُلْزَم مع المحكوم/المعقود/المرتبط** (*damnatus=nexus*). فَمَن نذر شيئاً، هو كَمَنْ تعهّد أو تلقّى شيئاً. **إنّه محكوم/معقود/مربوط** (*damnatus*) إلى حين إبراء ذمّته.

تعليق من المترجم: واضح في العربيّة ترادف الأفعال: رَبَطَ/عَقَدَ/حَكَمَ، ومن هنا فإنّ العَقْد يربط بين النّاس (عقد الزّواج مثلاً) ويحكم بينهم (العَقْد شريعة المتعاقدين كما تقول القاعدة الفقهيّة والقانونيّة المعروفة). كما هو واضح أيضاً ترادف معنيي الفعل "**دانَ**": دان بالدَّيْن، ودان بالدّين (بمعنى خضع). أليس هذا هو معنى عقد الزّواج من حيث هو خضوع طرف لآخر ووضع دَيْن في رقبة أحدهما هو ما يعرف بالصّداق أو المَهْر؟ كما أنّ ما يقوله موسّ على خُطى هوفلين حول تضمّن "**العَقْد**" بُعْداً سحريّاً يذكّر بالعلاقة اللّغويّة المتينة بين "**العَقْد**" و"**العُقدة**" في معناها الحسّي المباشر أي "**عقد الخيط**" المستخدم في أعمال السّحر عند العرب منذ أزمنة سحيقة، وهو ما أشارت إليه الآية 4 من سورة الفلق ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾، ومن هنا يطلق على "**المسحور**" عندنا وصف "**المعقود**". وفي كُتُب الفقه إشارة إلى "**عقدة النّكاح**" وإلى الفتاة التي كُتب عقد صداقها بأنّها "**معقود عليها**"، وهو ما يشي بالعلاقة السّحريّة بين الفتاة وعريسها وانتقالها من حالة العزوبيّة إلى حالة الارتباط الأخلاقيّ والاجتماعيّ والشّرعي/القانونيّ بعريسها (أليس العقد رباطاً؟) ولو لم يدخل بها بعد. راجع حول هذا الأمر كُتُب الفقه التي تستفيض في مسائل "**حلّ عقدة النّكاح**" أو ما يعرف بالطّلاق (وهو "**تسريح**" بنصّ القرآن أي "**عتق**" من رِبقة/عقدة/رباط الزّوجيّة، أو هو *mancipatio* بالمعنى اللّاتينيّ أي "**رفع يد**").

- Wissowa (Georg), *Religion und Kultus der Römer* (*Handbuch der klassischen lltertumswissenschaft*), Munich, 1912.
- Virgile, *Enéide*.

(32) هيرت (هيرمن)، "**دراسات في اللّهجة**"، مجلّة الدّراسات الهندوجرمانيّة، المجلد 10، ص33.

=

متكوّن من إضافة لفظ: "*os*" إلى لفظ "*rei*" معوّضاً عبارة *rei-jos*[*م] التي تعني "**الشّخص الذي تملّكه الشّيء**". وصحيح أنّ هيرمن، وبعده فالده (Walde) الذي نقل عنه(33)، قد ترجما لفظ "*res*" بلفظ "**محاكمة**" ولفظ "*rei-jos*" بلفظ "**مُوَرَّط في محاكمة**"(34)، إلّا أنّها ترجمة متعسّفة إذ هي تفترض أنّ اللّفظ "*res*" هو في المقام الأوّل مصطلح إجرائيّ قانونيّ.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ القبول باشتقاقنا الدّلاليّ يعني أنّ كلّ شيء (*res*) وكلّ انتقال لـمُلكيّته (*traditio*) هو موضوع "**قضيّة**"، أي موضوع "**محاكمة**" علنيّة، وهو ما يجعل معنى "**مُورَّط في محاكمة**" مجرّد معنى ثانويّ، ويجعل معنى المُذْنِب بالأحرى أكثر ثانويّة. وسنقوم بتتبّع نِسابة (*généalogie*) المعاني في لفظ (*reus*) بطريقة مخالفة تماماً للمعهود، فنقول إنّه يعني: 1 ـ الفرد الذي يتملّكه الشّيء. 2 ـ الفرد المتورّط في القضيّة التي يتسبّب فيها تبادل

= - Hirt (Herman), "Akzentstudien", *Indogermanische Forschungen,* Volume n°10, Berlin: W. de Gruyter, 1899, p. 33.

(*) لفظ (*os = jos*) يعني اللُبّ/القلب في اللّاتينيّة، فيكون المعنى الذي يومئ إليه موسّ: "لبّ الشّيء" أي "روح الشّيء". وسيناقش موسّ بعد هذا مباشرة أولئك الذين يسندون معنى "**مُدَان/مُتَّهَم**" للفظ *reus* وهو المعنى المتعارف عليه في المُدوّنات القانونيّة اللّاتينيّة إلى جانب معنى "المدين" أي "**من عليه دَيْن تجاه شخص آخر**".

(33) فالده، **قاموس الاشتقاقات اللّاتينيّة**، م.م.س، ص651، مفردة *reus*.

(34) هذا هو تفسير قُدامى الفُقهاء الرّومان أنفسهم (شيشرون، الخطيب، 2، 183: جميع المُمتلكات المتعلّقة بالقضيّة التي نحكم فيها *Rei omnes quorum de re disceptatur*)، فقد كان لفظ "*res*" بمعنى "**قضيّة**" دائم الحضور في أذهانهم. وقد كان من باب رُبّ ضارّة نافعة، إذ بذلك تمّ الاحتفاظ بذكرى من زمن **الألواح الاثني عشر** (اللّوح 2، 2). فلفظ "*reus*" لم يكن يعني في تلك الألواح "المتّهم" فحسب، بل طرفَيْ كلّ نزاع: المدّعي (*actor*) والمدّعى عليه (*reus*) كما هو الحال في الإجراءات الجزائيّة الحديثة. ويستشهد فيستوس في هذا الشّأن بأقوال فقيهين من أقدم فُقهاء الرّومان عند شرحه الألواح الاثني عشر (**معاني الألفاظ**، مفردة *reus*؛ وراجع المقطع: "**أمام كلا الخصمين**" *pro utroque ponitur*). راجع أيضاً قول أولبيانوس (**التّقاسيم**، 2، 11، 2، 3): "**أحدهما خارج النّزاع**" *alteruter ex litigatoribus*. فالمحاكمة تربط كلا الطّرفين أحدهما بالآخر، وهو ما لا يمنع افتراض أنّهما كانا مُرتبطين من خلال الشّيء المتنازع عليه قبل أن يحصل النّزاع.

الشّيء. 3 ـ وأخيراً، المُذْنِب والمُتَّهَم[35]. ومن وجهة النّظر هذه، تغدو جميع نظريّات "**المسؤوليّة التّقصيريّة**" [في الإضرار غير المتعمَّد ـ م] (*quasi-délit*) القائمة في أصل العَقْد (*Nexum*) والتتبّع العدليّ (*actio*)، أكثر وضوحاً. فمجرّد حيازة الشّيء يضع المتقبِّل (*accipiens*) في حالة تشوّش شبيهة بالشّعور بالذّنب (مربوط *damnatus*، معقود *nexus*، مُثْقَل بالدّيون *aereo baeratus*)، أي في حالة من الدّونيّة المعنويّة وعدم المساواة الاعتباريّة (في مقام التّابع *magister*، أو الخادم *minister*)[36] تجاه المُعطي (*tradens*).

كما أنّنا نربط بنظام الأفكار هذا عدداً من السّمات المُغْرِقَة في القِدَم والخاصّة بأحد أشكال وَضْع اليد (*mancipatio*) المُمَارَسَة أو المفهومة على الأقلّ إلى يومنا هذا[37]، وهو "**الشّراء-البيع**" المعروف في القانون الرّوماني العتيق

(35) إنّ مفهوم المُذْنِب (*reus*) المسؤول عن شيء قبل أن يغدو المسؤول بسبب الشّيء، مألوف كذلك عند قُدامى فُقهاء الرّومان الذين استشهد بهم فيستوس (**معاني الألفاظ**): "**المذنب هو نفسه المُلْزَم بوعده،... المُذنب المُلْزَم هو من رهن اسمه بوعد لشخص آخر**" (*Reus stipulando est idem qui stipulator dicitur,... Reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*)، إلخ... وواضح أنّ فيستوس يشير هنا إلى ما طرأ على معنى هذه الكلمات من تعديل في نظام الضّمان هذا المسمّى "التّساند"؛ ولكن المؤلّفين القدامى يتحدّثون عن أمر آخر. بل إنّ "التّساند" (حسب تعبير أولبيانوس في: **التّقاسيم**، 14، 6، 1؛ وحسب عنوان أحد فصول التّقاسيم، 45، 2: **حول المذنبين المتساندين** *De duobus reis constituendis*) ظلّ محتفظاً بمعنى الرّابط الذي لا ينفصم بين المرء والشّيء، أي فيما يخصّنا، بين المرء والقضيّة مع "**جملة الأصدقاء والأقارب**".

(36) في اللّغة الأوسكيّة، نجد في قانون بانتيا (*Lex Bantia*) لفظ "*minstreis*" بمعنى "*minoris partis*" [الطّرف الأدنى- م] (قانون بانتيا، م.م.س، 1.19)، ويُقْصَد به الطّرف الخاسر في المحاكمة. فتأمّلوا إلى أيّ حدّ لم تفقد اللّهجات الإيطاليّة أبداً معنى هذه الألفاظ!

(37) يظهر أنّ الباحثين في الرّومانيّات يعيدون الانفصال بين "**وضع اليد**" (*mancipatio*) و"**الشّراء-البيع**" (*venditio Emptio*) إلى فترة متقدّمة جدّاً، أي إلى عصر الألواح الاثني عشر أو ما بعدها بقليل. إلّا أنّه من غير المرجّح أن تكون وجدت في تلك الفترة عقود بيع محض توافقيّة على غِرار ما ستُضحي عليه العقود لاحقاً في زمن يُمكن تعيينه بصفة تقريبيّة بأنّه عصر سكايفولا *Scaevola* [كايوس مُوكيوس سكايفولا Caius Mucius Scaevola: قائد عسكريّ رومانيّ شهير عاش في نهاية القرن السادس قبل الميلاد- م]. ففي الألواح الاثني عشر، تستخدم عبارة "*venum duuit*" في إشارة إلى أكثر البيوعات =

باسم (*Emptio venditio*)[38]. ولننتبه في المقام الأوّل إلى أنّ "الشّراء-البيع" يتضّمن دائماً انتقالاً للمُلكيّة (*traditio*)[39]، فالحائز الأوّل (*tradens*) يقوم بإشهار

= احتفاليّة من بين تلك التي يُمكن القيام بها، وهو ما لا يُمكن أن يحدث بالتّأكيد إلّا بوضع اليد (*mancipatio*)، ألا وهو بيع الرّجل ولده (اللّوح 4، 2). ومن جِهة أخرى، فإنّ البيع في ذلك العهد، على الأقلّ بالنسبة للأشياء المملوكة (*mancipi*)،كان يتمّ حصريّاً - بصفته عقداً- بوضع اليد (*mancipatio*)؛ وهو ما يعني أنّ كلّ هذه المصطلحات مُترادفة. وقد احتفظ الأقدمون بذكرى هذا اللّبس، ومن ذلك ما جاء على لسان بومبونيوس **Pomponius** (التّقاسيم، 40، 7: في المُعتَقين بوصيّة **statuliberis**): **"لأنّه جاء في قانون الألواح الاثني عشر أنّ الشّراء هو حيازة الشّيء كلّه عَلَناً (*quoniam lex duodecim tabularum emptionis verbo omnem alienationem complexa videatur*)"**. وعلى العكس من ذلك، كانت كلمة *mancipatio* تعني، لفترة طويلة، وإلى حدود عصر تدوين القانون، عقوداً توافقيّة محضة على غِرار **"الثّقة"** (*fiducia*) التي يُخلط أحياناً بينها وبين **"وضع اليد"** (*mancipatio*). انظر بعض الوثائق في: جيرار، **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**، م.م.س، ص545، وراجع ص 299. بل إنّ ألفاظ "*mancipatio*" **(وضع اليد)** و"*Nexum*"**(العَقْد)** و "*mancipium*"**(المُلكيّة)** كانت تُستخدم بلا شكّ في زمن معيّن مُغْرِق في القِدَم، على أنّها مُترادفات.
ومع احتفاظنا بهذه المُترادفات، إلّا أنّنا سنعتبر في ما يلي المُلكيّة بأنّها مُلكيّة الأشياء التي تمثّل جزءاً من الأسرة مستندين إلى المبدإ الذي حفظه لنا أولبيانوس (19، 3؛ وانظر كذلك: جيرار، **موجز أساسيّ في القانون الرّومانيّ**،م.م.س، ص303): **"وضع اليد هو... الحيازة الفعليّة للأشياء المملوكة" (*mancipatio... propria alienatio rerum mancipi*).**

(38) بالنّسبة لفارّون (**كتاب الاقتصاد الرّيفيّ**، م.م.س، الكتاب الثّاني: المواشي، 1، 15؛ 2، 5؛ .v، 11؛ 10، 4)، فإنّ لفظ **"الشّراء"** (*emptio*) يشمل **"وضع اليد"** (*mancipatio*).

(39) يُمكننا أن نتصوّر أنّ انتقال المُلكيّة (*traditio*) كان مصحوباً بطقوس من النّوع الذي احتفظت بها شكلانيّة **"الطّرد باليد"** (*manumissio*) في عمليّة عتق العبد المفترض أن يفتدي نفسه. إنّ معلوماتنا بخصوص الحركات التي كان يقوم بها كلّ من الطّرفين في عمليّة **"وضع اليد"** (*mancipatio*)، ناقصة؛ ومن ناحية أخرى، فإنّه لمن اللّافت للنّظر أن تكون صيغة **"العَتق/الطّرد باليد"** (*manumissio*) (فيستوس، **في معاني الألفاظ المفردة**: *puri*) متطابقة في جوهرها مع صيغة **"شراء-بيع"** (*Emptio venditio*) المواشي. ويحتمل أنّ المعطي كان يقوم، بعد أخذ الشّيء الذي سيسلّمه في يده، بضربه بكفّه.
ويُمكننا أن نقارن بين ضرب الخنازير "*vus ravi*" (في جُزُر البانكس، ميلانيزيا) وما يمارس في أسواقنا [في فرنسا] من ضرب مُؤخّرات الأغنام بعد بيعها. ولكنّها افتراضات =

مُلكيّته للشّيء، ثمّ ينفصل عنه أمام العيان، ثمّ يعطيه، وبذلك يشتري المتلقّي (*accipiens*). ولننتبه أيضاً في المقام الثّاني إلى أنّ هذه العمليّة هي ذاتها **وَضْع اليد** (*mancipatio*). فكلّ من يحصل على شيء، يُمسكه في يده (*manus*)، وهو بذلك لا يعترف بقبوله الشّيء فحسب، بل بأنّه باع نفسه إلى حين الوفاء بالثّمن. وقد اعتدنا، على مجرى عادة المُشرّعين الرّومان، على عدم الأخذ بالحسبان سوى أحد مظاهر وَضْع اليد (*mancipatio*) والاقتصار على فهم ذلك بوصفه تحوّزاً، والحال أنّه توجد عدّة تحوّزات متماثلة للأشياء وللأشخاص في ذات العمليّة[40].

ومن ناحية أخرى، يحتدم النّقاش حول مسألة ما إذا كان "الشّراء-البيع" (*Emptio venditio*)[41] فِعْلَيْن منفصلين، أو فعلاً واحداً. وواضح أنّنا نُقدّم ما يكفي من الأسباب للقول بأنّهما فِعْلان مُنفصلان، وذلك على الرّغم من إمكانيّة تتابعهما بصفة فوريّة تقريباً في حالة البيع نقداً. فكما وُجدت الهِبَة في التّشريعات الأكثر بدائيّة لتليها الهِبَة المردودة، وُجد في القانون الرّومانيّ القديم البيع ثمّ السَّدَاد. وفي هذه الحالة، يَسْهُل فهم هذا النّظام في كلّيته، بل وفهم المشارطة أيضاً[42].

وبالفعل، فإنّه تكفي لذلك تقريباً الإشارة إلى تطابق الصِّيَغ المشهودة التي كانت تُستخدم: صيغة **وَضْع اليد** (*mancipatio*) بخصوص سبيكة النُّحاس، وصيغة قبول الذّهب من العبد الذي يفتدي نفسه[43] (وهو ذَهَبٌ "**يجب أن يكون طاهراً، خالصاً، دنيويّاً، على ملكه**" *puri, probi, profani, sui*). وعلاوة على تطابقهما،

= لا نسمح لأنفسنا بالخوض فيها لو لم تكن النّصوص - وخاصّة نصّ غايوس- في هذا الموضع بالذّات مليئة بالثّغرات التي نأمل أن تغطّيها بعض المخطوطات التي ستكتشف بلا شكّ في قادم الأيّام. ولنذكّر أيضاً بأنّ هذه الشّكلانيّة مُطابقة لتلك الموجودة في "القَرْع" بالأواني النُّحاسيّة عند الهَايْدَا.

(40) انظر ما سبق من ملاحظات بخصوص **العَقْد** (*nexum*).

(41) كوك، **الموسّسات القضائيّة عند الرّومان**، م.م.س، ج 2، ص454.

(42) انظر أعلاه. وتتمثّل المشارطة (*stipulatio*) في تبادل طرفَي العصا، وهي ليست مطابقة للضّمانات القديمة فحسب، بل وللهِبَات الإضافيّة القديمة أيضاً.

(43) فيستوس، **في معاني الألفاظ**، م.م.س (اللّفظ *manumissio*). =

فإنّ كليهما يحمل أصداء أقدم شكل من أشكال الشّراء (*Emptio*)، ألا وهو شراء المواشي والعبيد، وهو الشّكل الذي حفظه لنا "القانون المدنيّ" الرّومانيّ (*jus civile*)[44]. فالحائز الثّاني لا يقبل الشّيء إلّا وهو خالٍ من الآفات وخاصّة الآفات السّحريّة، وهو لا يقبل به إلّا لأنّه يستطيع استرداد الثّمن أو التّعويض عنه، ويُرجى مُلاحظة عبارات: *reddit pretium* (استرجاع الثّمن)، *reddere* (أَرْجَعَ)، إلخ... والتّي يظهر فيها مرّة أخرى الجذر *dare* (أعطى)[45]. أضف إلى ذلك أنّ فيستوس احتفظ لنا بكلّ وضوح بمعنى لفظ (اشترى)، بل وبالشّكل القانونيّ الذي كان يُعَبِّر عنه، فهو يقول: "اللّفظ **Abemito** يعني انتزع أو اقتطع، لأنّ القُدَامى كانوا يقولون أَخَذَ للتّعبير عن التقبّل" ***abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*** (فيستوس، المفردة: *abemito*)، وهو ذات المعنى الذي يعود إليه لاحقاً في قوله: "اللّفظ ***emere***: كان القدامى يستخدمونه بمعنى ***sumere*** الذي يعني اليوم اشترى" ***Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*** (فيستوس، المفردة: *emere*)، وهذا بلا شكّ نفس معنى اللّفظ الهندو-أوروبيّ الذي يرتبط به اللّفظ اللّاتينيّ نفسه. فاللّفظ *emere* يعني: أَخَذَ، قَبِلَ شيئاً من غيره[46].

أمّا المصطلح الآخر "*Emptio venditio*" (الشّراء-البيع)، فهو يبدو أيضاً صدى نغمة قانونيّة غير تلك التي كانت عند المشرّعين الرّومان[47] الذين لم يعرفوا سوى المقايضة والهِبَة حين لم يكن لديهم بعد سِعْرٌ ولا عُملة، وهما

= [توضيح من المترجم]: يُقصد بطهارة الذّهب ألّا يكون استخدم سابقاً في أعمال نجسة، وبالخلوص ألّا يكون مخلوطاً بشوائب من معادن أخرى، وبالدّنيويّة ألّا يكون محبَّساً للآلهة، وبالمُلكيّة ألّا يكون على ملك الغير.

(44) انظر: فارّون، كتاب الاقتصاد الرّيفيّ، م.م.س، ، الكتاب الثّاني: المواشي، 1، 15؛ 2، 5؛ 5، 11 (*sanos*، *noxis solutos*، إلخ).

(45) لاحظ كذلك التّعابير من قَبِيل: *mutui datio* (الإقراض) إلخ... وبالفعل، فإنّ الرّومان لم يكن لديهم سوى لفظ واحد فحسب هو *dare* (أعطى) للتّعبير عن جميع الأعمال التي تجري عند نقل المُلكيّة (*traditio*).

(46) فالده، نفسه، ص253.

(47) التّقاسيم، م.م.س، 18، 1، 33 (مقتطفات من بول).

عَلَامَتَا البيع. فلفظ *Vendere*، أصله *venumdare*، وهو لفظ مُرَكَّب من النّوع العتيق[48]، ممّا قبل التّاريخ. وممّا لا شكّ فيه أنّه يتضمّن العنصر *dare* الذي يذكّرنا بالهِبَة وانتقال المال، فيما يبدو العنصر الآخر مُفْتَرَضاً من مادّة هندو-أوروبيّة بمعنى "ثَمَن البيع" (ωvη في اليونانيّة، و*vasnah* في السّنسكريتيّة) وليس البيع في ذاته، وهو ما طابقه هيرن[49] مع لفظ بلغاريّ يعني: المَهْر، أي ثمن شراء امرأة.

تشريعات هندو-أوروبيّة أخرى

إنّ هذه الافتراضات التي تخصّ القانون الرّومانيّ العتيق، هي بالأحرى من قَبِيل الافتراضات ما قبل التّاريخيّة. وقد اتّخذ التّشريع والأخلاق والاقتصاد عند اللّاتين حتماً هذه الأشكال، إلّا أنّها نُسيت حين دخلت مؤسّساتهم التّاريخ. ذلك أنّ الرّومان والإغريق تحديداً[50]، هم من اخترع، ـ متابعين في ذلك ساميّي

---

(48) حول بعض الألفاظ من ذات النّوع، انظر: إرنُو، [القرض] في اللّغات السّنسكريتيّة *Craddhâ* واللّاتينيّة *credo* والإيرلنديّة *cretim*، ضمن: مقالات مهداة إلى سيلفان ليفي، باريس، 1911). وهذا مثال آخر على التّطابق على غِرار ما يتضمّنه لفظ *res* وألفاظ أخرى كثيرة وتعابير قانونيّة إيطاليّة-سلتيّة وهندو-إيرانيّة. ولنلحظ الأشكال العتيقة لجميع هذه الألفاظ: *tradere, reddere*.

- Ernout (A), *Sinskrit Craddhâ, latin credo, irlandais cretim,* in: *Mélanges d'indianisme, offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi*, Paris: Leroux, 1911.

[ملاحظة من المترجم]: غنيٌّ عن البيان سبب ترجمتنا اللّفظ السّنسكريتيّ *Craddhâ* بلفظ "قَرْض" العربيّ.

(49) انظر: فالده، نفسه، مفردة: *Vendere*. كما يحتمل أيضاً أن يكون هذا المصطلح العتيق جدّاً مُحتفظاً بذكرى تطابق الحرب والبيع (بالمزاد): "لفظ *licitati* يعني المتنافسون في سوق أو صراع" *Licitati in mercando sive pugnando contendentes* (فيستوس، في معاني الألفاظ، م.م.س، مادّة *licitati*). قارن هذا بالعبارة المعروفة عند قبائل التلَنْجِيت والكْوَاكْيُوتِل: "حرب المُمتلكات". وانظر أعلاه بخصوص المزايدات في البُوتْلاتش (ص97، رقم 2).

(50) لم نقم بدراسة القانون اليونانيّ، أو بالأحرى ما تبقّى من التّشريع الذي سبق المدوّنات الكبرى للأيونيّين (*Ioniens*) والدّوريّين (*Doriens*)، بشكل كافٍ كي نحسم ما إذا كانت مختلف الشّعوب اليونانيّة تجهل قواعد الهِبَة أو تعرفها. ولهذا الغرض، لا مندوحة من مُراجعة أدبيّات واسعة حول عدّة مسائل: الهِبَات، وحفلات الزّفاف، والضّمانات (انظر: لويس غرني، "فرضيّات حول العقد البدائي في اليونان"، مجلّة الدّراسات الإغريقيّة، =

الشّمال والغرب[51]، التّمييزَ بين الحقوق الشّخصيّة والحقوق العينيّة، وفَصَلوا البيع عن الهِبَة والتّبادل، وعزلوا الواجب الأخلاقي عن العَقْد، وأدركوا بخاصّة الفَرْق بين الطّقوس والحقوق والمصالح.

لقد قاموا بثورة حقيقيّة، كبيرة وجليلة، تجاوزت كلّ تلك الأخلاقيّات المتقادمة واقتصاد الهِبَة الذي كان كثير الاعتماد على الحظّ ومُرتفع التّكاليف وباهظاً للغاية ويعجّ بالاعتبارات الشّخصيّة بما لا يتفّق مع تطوّر السّوق والتّجارة والإنتاج. لقد كان في الواقع غير مُتوافق مع العصر ومُضاداً للاقتصاد (*anti-économique*).

ولئن كانت محاولتنا هذه في إعادة البناء لا تعدو سوى فرضيّة محتملة، فإنّ

= المجلد 30، 1917؛ وانظر: بول فينوغرادوف، **الملامح الكبرى لتاريخ الفقه**، ج1، ص235)، **والضّيافة والفائدة والعُقود**، وهو ما لم نعثر بشأنه إلّا على إشارات متفرقّة في ما يلي إحداها: جاء عند أرسطو (**الأخلاق إلى نيقوماخوس**، م.م.س، 1123- أ 3) في حديثه عن المواطن الصّالح ونفقاته العامّة والخاصّة وواجباته وتكاليفه، إشارة إلى "**استقبال الأجانب والسّفارات**" και δωρεα′ς και α′ντιδωρεα′ς، وإلى "**كيفيّة الإنفاق**" εις τα′ κοινα′، ويضيف: "**والهِبات التي ذكرتها فيها شيء يشبه القرابين المقدّمة في المعابد**" τα′ δε′ δωρα τοις α′ναθη′μασιν ε″χει τι μοιον (قارن بما ورد أعلاه بخصوص قبائل التسيمشيان) [التّرجمة عن الإغريقيّة القديمة من عملنا- م]. ولا تزال بعض المؤسّسات من هذا النّوع تعيش إلى الآن في تشريعين هندو-أوروبيّين هما: التّشريع الألباني والتّشريع الأوستيّ. ونكتفي هنا بالإحالة على القوانين والمراسيم الحديثة عند هذه الشّعوب التي تحرّم أو تحدّ من التّبذير في حالات الزّواج، والموت، إلخ... انظر مثلا: كوفالوسكي، **العُرْف المعاصر والقانون القديم**، ص187.

- Gernet (Louis), «Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce», *Revue des Etudes grecques*, tome 30, pp. 363-285, Paris, 1917.
- Vinogradoff (Paul), *Outlines of the History of Jurisprudence* (*Introduction and Tribal Law*), Oxford: Oxford University Press, 1920.
- Kovalewski (Maxime), *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, Paris, 1893.

(51) من المعروف أنّ أغلب أشكال العَقْد مضمّنة في البرديّات الآراميّة ليهود جزيرة فِيلَة المصريّة خلال القرن الخامس قبل الميلاد (انظر: كاولي، **البرديّات الآراميّة في القرن الخامس قبل الميلاد**، أكسفورد، 1923). كما نعرف أيضاً أعمال "أُنغند" *Ungnad* حول العقود البابليّة (انظر: هوفلين، **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة 12 (1909-1912)، ص508؛ كوك، **دراسات حول العقود في عصر الأسرة البابليّة الأولى**، م.م.س.

- Cowley (Arthur Ernest), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Oxford University Press, 1923.

ذلك على كلّ حال لا يمنع تزايد درجة احتمال صدقيّتها. ذلك أنّ تشريعات هندو-أوروبيّة أخرى ـ وهي تشريعات واقعيّة ومُدوّنة ـ قد شهدت بالتّأكيد في عصور لا تزال نسبيّاً قريبة منّا، نظاماً من هذا النّوع الذي وصفناه في المُجتمعات الأوقيانوسيّة والأميركيّة التي نُسمّيها بشكل فظّ بدائيّة والتي هي على الأكثر عتيقة. ومن هنا، فإنّه يُمكننا التّعميم في أمان نسبيّ.

إنّ أفضل التّشريعات الهندو-أوروبيّة حفاظاً على تلك البقايا، هما التّشريع الجرمانيّ والتّشريع الهندوسيّ، وهما أكثر التّشريعات التي يتوّفر بشأنها عدد كبير من النّصوص.

II- التّشريع الهندوسيّ الكلاسيكيّ(52) [*]

نظريّة الهِبَة

مُلاحظة هامّة- يعترض استخدام الوثائق القانونيّة الهندوسيّة صعوبات غير هيّنة. فالمُدوّنات القانونيّة والأسفار الملحميّة التي تجري مجراها من حيث

(52) وصلنا التّشريع الهندوسيّ القديم عبر سلسلتين من المجاميع كُتبت في وقت متأخرّ جدّاً مقارنة مع بقيّة الأسفار. وتتكوّن السّلسلة الأقدم من نصوص "**الضّارما سوترا**" (*Dharma-sûtra*) أي "**أسفار الحكمة**" التي يعيد بوهلر (Bühler) تأليفها إلى تاريخ سابق لنشوء البوذيّة (جورج بوهلر، **القوانين المقدّسة**، في: **كتب الشّرق المقدّسة**، المقدّمة). إلّا أنّه من غير الواضح إن كان عدد من هذه "**السّوترا**" *sûtra* -إن لم تكن التّقاليد التي تستند إليها - يعود إلى مرحلة لاحقة على البوذيّة. ومهما كانت الحال، فهي تمثّل جزءاً ممّا يدعوه الهندوس "**شروتي**" (*Çruti*) أي الوحي. أمّا السّلسلة الأخرى، فهي "**سمرتي**" (*smrti*) أي **التّقاليد** أو "**ضارما شسترا**" (*Dharmaçastra*) أي "**أسفار الشّرائع**" التي يُعَدّ أهمّها "**سِفْر شرائع مانو**" الشّهير الذي يرجع إلى الفترة التّالية لتأليف "**أسفار الحكمة**" مباشرة. وقد اعتمدنا في عملنا هذا بالدّرجة الأولى نصّاً ملحميّاً طويلاً يتمتّع في التّقاليد البراهمانيّة بنفس قيمة "**السّمرتي**" (*smrti*) و"**الشّسترا**" (*çastra*)، أي التّعاليم والفقه المتدارس. كما اعتمدنا بدرجة أقلّ على "**الأنوشاسانا بارفان**" *Anuçasâna parvân* [**سفر التّعليم**، وهو السّفر الثّالث عشر من ملحمة "**المهابهاراتا**" *Mahâbhârata*-م]، إذ هو أكثر وضوحاً من أسفار الشّريعة فيما يخصّ أخلاقيّة الهِبَة، كما أنّه لا يقلّ عنها - من جِهة أخرى - قيمة وإلهاماً. كما يبدو بالخصوص، أنّ كتابته تمّت حسب تقليد يعود إلى مدرسة "**مَانَاوَا**" (*Manava*) البراهمانيّة أكثر من التّقليد الذي يرتكز عليه **سِفْر شرائع مانو** =

. . . .

= ذاته (انظر: بوهلر، شرائع مانو، في: كُتُب الشّرق المقدّسة، ص70 وما بعدها).
وعلى أيّة حال، فإنّ هذه الوثيقة الأخيرة لا تُقدّر بثمن، فهي سِفْر ضخم لملحمة ضخمة حول الهِبَة (أي "الدّانا ضارما كاثانام" *dana-dharma-kathanam* كما يقول شارحها). فقد خُصّت الهِبَة بما يفوق ثُلث السّفر و"كُرّس لها أكثر من أربعين درساً". وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ لهذا السِّفْر شعبيّة كبيرة في الهند. وتروي القصيدة كيف تمّت تلاوتها بطريقة مأساويّة على "يوديسثيرا" (*Yudhisthira*) الملك العظيم المجسّد للضّارما (*Dharma*) أي القانون، من قبل الملك/الرّائي العظيم "بهيسما" (*Bhisma*) وهو يُحْتَضَر على سريره المصنوع من السّهام. وسنُشير من هنا فصاعداً بشكل عامّ إلى المصدرين: رقم البيت في القصيدة، ورقم البيت حسب "الأديايا" *adhyâya* [الفصل- م] الذي ورد فيه.

- Balder, *Sacred Laws*, in: *Sacred Books of the East* (*Laws of the Âryas as taught in the Schools of Apâstamba, Gautama, Vâsistha and Baudhâyana*), Oxford: Clarendon Press, 1882.
- Bühler (Georg), *The Laws of Manu*, in: *Sacred Books of the East*, (*Laws of the Âryas as taught in the Schools of Apâstamba, Gautama, Vâsistha and Baudhâyana*), Oxford: Clarendon Press, 1882.

[توضيح من المترجم]: اعتمد موسّ على أسفار الشّرائع الهندوسيّة المعروفة باسم سولباسوترا (*Œulbasûtra*) والمكتوبة باللّغة السّنسكريتيّة من قبل بعض كبار كهنة البراهمة التّابعين لمدارس فقهيّة كبرى في الدّيانة الهندوسيّة، وذلك لتفسير نصوص "الفيدا" المقدّسة الأربعة:

1. سِفْر الأنغام المسمّى ريغ فيدا (*Rig-Veda*) وهو الأقدم وينقسم إلى أربعة أقسام: قسم التّراتيل (سمحيتا *Samhita*) وقسم الطّقوس والشّعائر (برهمانا *Brahmana*)، وقسم اللّاهوت ("أرنياكا" *Aranyaka*)، وقسم التأمّلات (أوبانيشاد *Upanishad*).
2. سِفْر الأشعار المسمّى سما فيدا (*Sâma-Veda*).
3. سِفْر الصّيغ التّضحويّة المسمّى ياجور فيدا (*Yajur-Veda*) وهو منقسم إلى كتابين: الكتاب الأسود للصّيغ التّضحويّة والكتاب الأبيض للصّيغ التّضحويّة.
4. سِفْر الصّيغ السحريّة المسمّى أثارفا-فيدا (*Atharva-Veda*).

وقد غدت حواشي التّعليق على شروح الفيدا تشريعات مقدّسة سُمِّيت باسم مؤلّفيها، وهم الحكماء/الأنبياء: أباستامبا (*Apâstamba*)، وغاوتاما (*Gautama*)، وبوذايانا (*Baudhâyana*)، وفاسيستا (*Vâsistha*).

ويمثّل بوذايانا ضارما شسترا (*Baudhâyana Dharma Sustra*) أي سِفْر شرائع بوذايانا أهمّ تلك المُدوّنات التّشريعيّة التي اعتمدها موسّ، وهي من تأليف الحكيم/الكاهن بوذايانا المنتمي إلى مدرسة تياتّيريّا ساخا ياجور فيدا كريشنا (*Taittiriya Úâkhâ Yajur veda Krishna*) أي: "مدرسة الكتاب الأسود لصيغ الإله كريشنا التّضحويّة". وهو يضمّ =

. . . .

= ثلاثة أقسام في كلّ منها عدد متفاوت من الفصول مقسّمة بدورها إلى فقرات.

كما اعتمد موسّ المهابهاراتا (*Mahâbhârata*) وتعني حرفيّاً في السّنسكريتيّة "البشريّة الكبرى" أي "الهند الكبرى"، وهي ملحمة شعريّة ميثولوجيّة مطوّلة تُعتبر الكتاب المقدّس للدّيانة الهندوسيّة كتبت بضعة قرون قبل المسيح، وهي تصوّر "الحركة الكبرى" لل"بهاراتا" (أجداد الهنود الحاليّين) والحروب التي دارت حوالى سنة 2200 ق.م بين فرعين من داخل العائلة المُلكيّة: "الباندافا" (*Pândava*) و"الكورافا" (*Kaurava*) وخاصّة المِحَن التي مرّ بها إخوة "بندافا" الخمسة وأبناء عمّهم لغزو بلاد الآريّين شمال نهر الغانج في الهند. وتعتبر المهابهاراتا أقدم من الرّامايانا (*Râmâyana*) وهي الملحمة التي لا تقلّ عنها عظمة وروعة. وتضمّ المهابهاراتا أكثر من 120 ألف مقطع شعريّ، وتُعتبر أطول قصيدة عرفتها البشريّة (250 ألف بيت، أي ضعف الإلياذة 15 مرّة) وهي مقسّمة إلى 18 بارفان *parvan* (سِفْراً):

1. أدي-بارفان (*Adi pârvan*): سِفْر البدايات.
2. صبحا-بارفان (*Sâbha pârvan*): سِفْر الاجتماع.
3. أرانياكا -بارفان (*Arânyaka pârvan*) : سِفْر الغابة.
4. فيراتا -بارفان (*Virâta pârvan*) : سِفْر فيراتا.
5. أوديوغا-بارفان (*Udyogâ pârvan*) :سِفْر التّمهيدات.
6. بهيسما -بارفان (*Bhismâ pârvan*) : سِفْر بهيسما.
7. درونا -بارفان (*Dronâ pârvan*) : سِفْر درونا.
8. كارنا -بارفان (*Kârna pârvan*) : سِفْر كارنا.
9. سارغاروهانا -بارفان (*Sârgarohana pârvan*) : سِفْر شيليا.
10. ساوبتيكا -بارفان (*Sauptika pârvan*) : سِفْر الغزوة اللّيليّة.
11. ستري -بارفان (*Stri pârvan*) : سِفْر النّساء.
12. سانتي -بارفان (*Sânti pârvan*) : سِفْر السّكينة.
13. أنوشاسانا- بارفان(*Anuçasâna pârvan*) : سِفْر التّعليم.
14. أسفامذيكا -بارفان (*Asvâmedhika pârvan*) : سِفْر الأضحية المُلكيّة.
15. أسراماڤاسيكا -بارفان (*Asramâvasika pârvan*) : سِفْر الإقامة في الغابة.
16. موسالا -بارفان (*Mausala pârvan*) : سِفْر الأعمدة.
17. ماهابراسثانيكا-بارفان (*Mâhaprâsthanika pârvan*) : سِفْر الرّحلة الكبرى.
18. سفرغاروهانا -بارفان (*Svargârohana pârvan*): سِفْر العروج إلى السّماء.

وقد عُدنا لمراجعة ما تعلّق بإحالات موسّ في هذا القسم من العمل، إلى نفس المصدر الذي اعتمده وهو عمل "جورج بوهلر" في ترجمته الإنكليزيّة لتلك النّصوص المقدّسة المسمّاة بأسماء مؤلّفيها. وهي، علاوة على شروح "الفيدا" الأربعة المذكورة آنفاً: =

سطوتها، كُتبت من قِبَل البراهمة [كهنة الدّيانة البراهمانيّة ـ م]، بل ويُمكن للمرء أن يقول إنّهم كتبوها لأنفسهم، أو على الأقلّ خدمة لمصالحهم في ذات العصر الذي شهد انتصارهم[53].

إنّها لا تمدّنا إلّا بتشريع نظريّ، حتّى إنّنا لا نكاد نتلمّس المظاهر التّشريعيّة والاقتصاديّة للطّائفتين الأُخْرَيَيْن "**الفَايْشِيَا**" (*vaiçya*) و"**الكشَاتْرِيَا**" (*kṣatriya*)[*م]، إلّا ببذل جهد في إعادة بنائها ورصد ما تتضمّنه من اعترافات بالخصوص. لذا، فإنّ نظريّة أو "**قانون الهِبَة**" (*dana-dharma*) التي سنصفها لا تنطبق في الواقع إلّا على طائفة البراهمة، وعلى كيفيّة التماسهم وتلقّيهم

= "**سِفْر شرائع مانو**" (*Manu smriti*) و"**غريهياسوترا**" (*Grihya sûtra*) و"**كوشيكا سوترا**" (*Kauçika sûtra*).

- Bühler (Georg), *Sacred Books of the East* (*Laws of the Âryas as taught in the Schools of Apâstamba, Gautama, Vâsistha and Baudhâyana*), Oxford: Clarendon Press, 1882.

(53) يتّضح، من حيث السّمات، إن لم يكن القواعد، أنّ كتابة "الشّسترا" والملاحم، على الأقلّ، قد تمّت في وقت لاحقٍ على الصّراع ضدّ البوذيّة، إذ هي تتحدّث عنه. وهذا على أيّة حال ما يؤكّده **سِفْر التّعليم** إذ هو يعجّ بالتّلميح إلى هذا الدّين (انظر على وجه الخصوص: الفصل 120). بل ربّما وجدنا -نظراً لأنّ تاريخ الكتابة النهائيّة للنصّ قد تكون تمّت في زمن متأخّر - إشارة إلى المسيحيّة، وتحديداً إلى نظريّة الهِبات. ففي نفس الفصل (القطعة 114، البيت 10) يقول "فياسا" (*Vyasa*): "**هذا هو القانون الذي يُدْرَس ببصيرة** (*nipunena* في طبعة كلكوتا، *naipunena* في طبعة بومباي) : **لا تفعل للآخرين ما لا تريده لنفسك، هذا هو الضّارما** *dharma* (القانون) **باختصار**" (البيت 5673). لكن من جهة أخرى، لا يستبعد أن يكون البراهمة، وَهُمْ من هُمْ في صوغ القوالب البلاغيّة وضرب الأمثال، قد توصّلوا بإمكانيّاتهم الذّاتيّة إلى مثل هذا الاختراع. وبالفعل، فإنّ للبيت السّابق (9 = 5672) سِمَةَ نَظْرَةٍ براهمانيّة عميقة: "**مثلما يتبع الآخر الشّهوة (ويخطئ). في الرّفض وفي الهِبَة، في السّعادة وفي الشّقاء، في المسرّة والكَرْب، فإنّه بقدر تعلّق ذاته (بالأشياء) يُقاس الإنسان...**". كما أنّ شرح "نيلاكنثا" (*Nilâkantha*) صريح وأصيل، وهو غير مسيحيّ: "**كما يتصرّف المرء تجاه الآخرين، كذلك (يتصرّف الآخرون تجاهه). بشعورك أنت نفسك بالحرمان بعد طَلَبٍ... يتّضح لك ما يجب عليك إعطاؤه**".

(*) **الكشاتريا**: هي الطّائفة التي تملك السّلطة الزّمنيّة (وتسمّى أيضاً **راجانيا** *râjanya*)، واللّفظ يعود إلى الجذر كشي *kshi* في السّنسكريتيّة بمعنى: **تحكّم/حكم**. أمّا **الفايشيا**، فهي طبقة الصنّاع والتجّار والمزارعين (وتسمّى أيضاً **عاريا** *ârya*).

لها. . . والردّ عليها حصريّاً بما يقدّمونه من خدمات دينيّة، وكذلك كيفيّة استحقاقهم لها.

وبطبيعة الحال، يُشكّل واجبُ إعطاء البراهمة موضوعَ عددٍ كبيرٍ من التّعاليم. ومن المرجّح وجود علاقات أخرى من نوع آخر بين النّبلاء، وبين أفراد الأُسَر الحاكمة، وداخل عدد من الطّوائف والأعراق، وبين عامّة النّاس. وهي علاقات لا تكاد تُلمح، وهذا أمر غير ذي بال ما دام للوقائع الهندوسيّة مداها الهائل.

لقد كانت الهند القديمة، مباشرة بعد الغزو الآريّ في واقع الأمر بَلَدَ البُوتْلاتش على مُستَوَيَيْن[54]. ذلك أنّنا لا نزال نجده إلى حدّ الآن عند مجموعتين كبيرتين للغاية كانتا أكثر عدداً في السّابق وشكّلت أقوام قسم كبير من سكّان الهند: قبائل الآسام (التّيبيتيّة-البورميّة) والقبائل المُنحدرة من عِرْق "المُونْدَا" (الآسيويّون الجنوبيّون)، حتّى إنّه يحقّ لنا افتراض أنّ تقاليد هذه القبائل هي جميع ما تبقّى لنا وإن كان في ثوب براهمانيّ[55]. فعلى سبيل المثال، يُمكن

(54) ونحن لا نريد القول إنّ الآريّين عند وصولهم الشّمال الشّرقيّ للهند منذ عصر قديم جدّاً، أي عصر كتابة **سِفر الأنغام** (ريغ فيدا)، لم يكونوا يعرفون السّوق والتّجارة والأسعار والعُمْلة والبيع (انظر: هنريش زيمرن، **الحياة القديمة: ثقافة الآريّين الفيديّين**، برلين، 1879، ص257 وما بعدها)، فقد كان **سِفر الأنغام** (4، 24، 9) وخاصّة **سِفر الصّيغ السّحريّة** (الأثارفا - فيدا *Athârva Veda*) يعرفان هذا الاقتصاد، إذ كان إندرا (Indra) نفسه تاجراً (النّشيد 111، 15؛ ومذكور في **الكوشيكا- سوترا** *Kauçika - sûtra* [كتاب في شرح سِفر الصّيغ السّحريّة من تأليف الكاهن كوشيكا- م]، 7، 1؛ 7، 10، 7، 12 في طُقوس ذهاب رجل إلى عمليّة بيع؛ وانظر أيضاً: قصّة "ذانادا" *Dhanada*، المرجع السّابق نفسه، البيت1، وقصّة "فاجين" *vajin* وهي كنية "إندرا"، كذلك في المرجع نفسه).

كما لا نريد القول أيضاً إنّه لم يكن للعقد في الهند سوى هذا الأصل: المظاهر العينيّة والشّخصيّة والشّكليّة لنقل المُلكيّة، وإنّ الهند لم تعرف أشكالاً أخرى من الالتزامات مثل المسؤوليّة التّقصيريّة. فمسعانا ينحصر في البرهنة على أنّه كان يعيش إلى جانب هذه التّشريعات، تشريع آخر واقتصاد آخر وعقليّة أخرى.

- Zimmern (Heinrich), *Altindisches Leben: Die Kultur der Vedischen Arier*, Berlin, 1879.

(55) ولا بدّ أنّه كان هناك على وجه الخصوص - مثلما هو الشّأن حاليّاً عند قبائل وأمم السكّان الأصليّين- تقدمات شاملة فيما بين العشائر والقرى، ومن المؤكّد أنّ الحظر المفروض على البراهمة (**سِفر شرائع فاسيشتا**، 14، 10؛ **سِفر شرائع غاوتاما**، =

للمرء أن يرى آثار[56] مؤسّسة مشابهة للـ"**أنجوك**" (*indjok*) عند الباتاك وآثار غيرها من مبادئ الضّيافة الماليزيّة في القواعد التي تُحَرِّم الأكل دون دعوة الضّيف الطّارئ: "**الهَلاَهَالاَهْ** *halahalah* (الشّخص الذي يأكل) **إنّما يأكل السمّ، ما لم يشاركه صديقه**". وعلى الجانب الآخر، تركت بعض المؤسّسات من نفس الجنس إن لم يكن من نفس النّوع آثارها على أقدم نصّ في "**الفيدا**".

وبما أنّنا نجدها في معظم العالم الهندو-أوروبيّ[57]، فإنّ لدينا ما يدعو إلى الاعتقاد بأنّ الآريّين هم من أدخلها أيضاً إلى الهند[58]. وقد التقى التيّاران

= 13، 17؛ **سِفْر شرائع مانو**، 4، 217) بعدم قبول أيّ شيء "**من العوامّ**" وخاصّة المشاركة في ما يقيمونه من ولائم، إنّما كان يستهدف استخدامات من هذا النّوع.

(56) **المهابهاراتا**، **سِفْر التّعليم**، البيت 5051 والبيت 5045 (= الفصل 104، البيت 95 والبيت98): "**ولا يشرب سائلاً نُزعت منه رُوْحُه... أو دون أن يعطي منه لمن يجلس معه على الطّاولة**" (نجد في التّعليق: ومن أجلسه إلى جانبه ومن يجب أن يشاركه الطّعام).

(57) "**الأدانام**" (*adanam*) على سبيل المثال، وهو ما يهبه الأصدقاء لوالدَي الصّغير عند حلق شعره أو دخول مرحلة التّعليم، أو للعروس والعريس، وغير ذلك. فهذا الأمر مُتطابق، حتّى في الاسم مع "**الهديّة**" (*gaben*) الجرمانيّة التي سنتكلّم عنها لاحقاً (انظر: الطّقوس المنزليّة المسمّاة "**غريهيا- سوترا**" *grihya-sûtra* في: أولدنبرغ، **الكُتُب المقدّسة**، المسرد). وكمثال آخر، الشّرف المكتسب من الهِبات (من الطّعام)، ففي **سِفْر التّعليم** (الفصل 122، الأبيات12إلى14): "**لأنّهم كُرِّموا، يكرِّمون غيرهم؛ ولأنّهم شُرِّفوا، يشرِّفونه**"، "**وسيقال إنّه معطاء هنا، وهناك**"، "**وهو ممجَّد من الجميع**" (**سفر التّعليم**، البيت 5850).

(58) قد تمكّن الدّراسة التّأثيليّة (الاشتقاقيّة) والدّلاليّة هنا من الحصول على نتائج مماثلة لتلك التي حصلنا عليها بشأن القانون الرّومانيّ. فأقدم الوثائق الفيديّة تعجّ بألفاظ تأثيلاتها أوضح بكثير من تأثيلات الألفاظ اللاّتينيّة، وهي تفترض، جميعُها، حتّى تلك التي تخصّ السّوق والبيع، وجودَ نظام آخر تلعب فيه التّبادلات والهبات والمُراهنات دور العقود التي نفكّر فيها عادة حين نتحدّث عن هذه الأمور. وكثيراً ما لوحظ وجود شكّ (عُموماً فيما يتعلّق بجميع اللّغات الهندو-أوروبيّة)، بخصوص معاني اللّفظ السّنسكريتيّ (*da*) الذي نترجمه بفعل "**أعطى**" ولاشتقاقاته المتعدّدة مثل (*ada*) = **تلقّى، أخذ، إلخ**... ولنأخذ مثالاً آخر يتعلّق باللّفظين الفيديّين ذاتهما اللذين يشيران أكثر من أيّ لفظ آخر إلى الإجراء التّقنيّ للبيع، وهما: *parada çulkaya*= **يبيع بثمن**، وجميع الألفاظ المشتقّة من الفعل *pân* مثل *pâni* = **تاجر**. فعلاوة على تضمّن لفظ *pârada* للجذر *da* = **أعطى**، فإنّ لفظ *çulka* الذي يتضمّن بحقّ المعنى التّقنيّ للّفظ اللاّتينيّ *pretium*، يعني كذلك شيئاً =

بلا شكّ في فترة يُمكن تحديدها بأنّها مُعاصرة تقريباً للأجزاء اللّاحقة من "الفيدا" واستعمار سَهْلَي النّهرين الكبيرين: الغَانْج والإِنْدُوس. وممّا لا شكّ فيه أيضاً أنّ هذين التيّارين عزّزا بعضهما البعض، وما إن نغادر الأزمنة الفيديّة الزّاخرة بالآداب، حتّى نعثر على هذه النّظريّة المتطوّرة للغاية وعلى استخداماتها. إنّ المهابهاراتا قصّة بُوتْلاتش ضخم: لَعِبُ النّرد بين "الكَاوْرَافَا" (*Kaurâvas*) و"البَانْدَافَا" (*Pândava*)، مباريات لاختيار الأزواج من قبل "دْرَاوْبَادِي" (*Draupadi*) شقيقة "الباندافا" وزوجتهم الجماعيّة[59].

وتتكرّر نفس الدّورة الأسطوريّة في أجمل فصول الملحمة، فتحكي قصّة "نَالاَ" (*Nala*) و"دَامَايَانْتِي" (*Damayanti*) على غِرار المهابهاراتا كلّها، قيام المحفل ببناء بيت، واللّعب بالنّرد، إلخ...[60]. إلّا أنّ ذلك جميعه مُشَوَّهٌ بسبب الطّابع الأدبيّ واللّاهوتيّ للسّرديّة. ثمّ إنّ عرضنا هذا لا يُجبرنا على تعبير هذه الأصول المتعدّدة وعلى إعادة بناء افتراضي للنّظام بأكمله[61]. وبالمثل، فإنّه لا

= آخر: إنّه لا يعني فحسب القيمة والثّمن، بل كذلك ثمن القتال وثمن العروس وأجرة البَغِيّ والضّريبة والإتاوة. أمّا لفظ *pân* الذي اشتُقّ منه لفظ *pâni* (تاجر، بخيل، جشع، وصِفَةٌ لمن هو أجنبيّ)، واشتُقّ منه اسم العُمْلة *pâna* (ومنه لاحقاً لفظ *karsapâna* الشّهير) إلخ... فهو يعني باع، ولعب، وراهن، وكافح من أجل شيء، وأعطى، وتبادل، وخاطر، وتجرّأ، وفاز، وقامر. علاوة على ذلك، ربّما لا يكون من الضّروريّ أن نفترض أنّ الفعل *pân* بمعنى شَرَّفَ وحَمَدَ وقَدَّرَ، ليس هو الفعل نفسه. أمّا *pâna* بمعنى العُمْلة، فهي تعني أيضاً الشّيء الذي يُباع، والأجر، والشّيء محلّ الرّهان والقمار، وبيت القمار، وحتّى الفندق الذي حلّ محلّ الضّيافة.

إنّ جميع هذه المفردات تربط بين تصوّرات لا مثيل لها إلّا في البُوتْلاتش، وهي تكشف جميعها عن النّظام الأصليّ الذي سُخّر لإنشاء نظام البيع نفسه في فترة لاحقة. إلّا أنّنا لن نتابع هذه المحاولة التّوليفيّة باستخدام التّأثيل اللّغويّ، فهي غير ضروريّة في حالة الهند، وقد تطوّح بنا بلا ريب خارج العالم الهندو-أوروبيّ [لذا ارتبطت صورة "البَانْيَان" وهم التجّار الهنود في التّراث العربيّ، وخاصّة في عُمان واليمن وزنجبار خلال القرنين الماضيين، بالبخل والجشع- م].

(59) انظر موجزاً للملحمة في: **المهابهاراتا**، **سِفْر البدايات**، الفقرة 6.

(60) انظر على سبيل المثال قصّة "هاريش ساندرا" (*Hariçcandra*) في: **المهابهاراتا**، **سِفْر الاجتماع**، السِّفْر 2، الفقرة 12؛ وانظر مثالاً آخر في: **المهابهاراتا**، **سِفْر فيراتا**، الفقرة 72.

(61) لا بدّ من الاعتراف، في ما يخصّ الموضوع الرّئيس لما نروم البرهنة عليه أي "وجوب =

حاجة لنا، في عمل مُقارن مثل عملنا، إلى تحديد الطّبقات الاجتماعيّة التي كان يمسّها هذا النّظام، والعصر الذي ازدهر فيه. وما يهمّنا، هو اختفاء هذا الحقّ في وقت لاحقٍ باستثناء ما يخدم مصالح البراهمة لأسباب لا تعنينا هنا؛ ولكن يُمكننا القول بكلّ تأكيد إنّه كان في أوج قوّته طوال فترة من ستّة إلى عشرة قرون، أي تقريباً من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن الثّاني أو الثّالث بعده. ويكفينا أنّ الملحمة والتّشريع البراهميّ ظلّا يتحرّكان في الإطار العتيق، فهُما يشيران إلى إلزاميّة التّقْدِمات، وأنّ للأشياء قُوّى خاصّة وأنّها جزء من الشّخص البشريّ. فلنقتصر على وصف هذه الأشكال من الحياة الاجتماعيّة ودراسة أسبابها، فقد يؤدّي مجرّد التّوصيف إلى نتائج مُبينة.

إنّ الشّيء الموهوب يُنتج ثواباً في هذه الحياة وفي الآخرة. في الدّنيا، يتوّلد عن الشّيء الموهوب مثيله عند الواهب بصفة آليّة[62] : إنّه لا يضيع، بل

= الردّ"، بأنّنا لم نعثر في التّشريع الهندوسيّ إلّا على عدد ضئيل من الإشارات بشأنه، ربّما باستثناء **سِفْر شرائع مانو** (8، 213)؛ بل إنّ القاعدة التي تحظره هي الأكثر بروزاً. ويبدو أنّ **"القراضة"** *çraddha* الجنائزيّة أي ما يُصنع من طعام للموتى – وهو ما طوّره البراهمة أيّ تطوير – كانت في الأصل فُرصة لدعوة الغير إلى الطّعام والردّ على الدّعوات. إلّا أنّ هذا المسلك مُحرّم بصفة قطعيّة، فقد جاء في **سِفْر التّعليم** (الأبيات4311 إلى 4315 = الفصل 13، المقطع 90، البيت 43 وما يليه): **"كلّ من يخصّ أصدقاءه بالدّعوة إلى "القراضة" لا يدخل الجنّة. لا تجب دعوة الأصدقاء ولا الأعداء، بل النّاس المحايدين... وأجرة الكهنة التي تُعطى لكهنة أصدقاء هي شيطانيّة** (*piçaca*)".

وقد كان هذا الحظر يمثّل دون شكّ ثورة حقيقيّة تهدف إلى وضع حدّ لهذه الاستخدامات، حتّى إنّ الشّاعر-المشرّع يربطها بزمن معلوم وينسبها إلى مدرسة محدّدة هي "فايخاناسا شروتي" *Vaikhanasa Çrute* (المرجع نفسه، البيت 4323 = الفصل 90، البيت51). فقد أناط البراهمة الماكرون بالآلهة والأرواح الردّ على الهدايا التي يُقدّمها إليهم النّاس. ولا شكّ في أنّ العوامّ استمرّوا في دعوة أصدقائهم لتناول الطّعام الجنائزيّ، وهو ما لا يزال متواصلاً إلى يومنا هذا في الهند. أمّا البراهمان، فهو لا يردّ على ما يُقَدّمُ إليه، ولا يدعو أحداً، بل هو لا يقبل الدّعوة أساساً. غير أنّ هذه المُدوّنات احتفظت لنا من الوثائق بما يكفي لتوضيح الحالة التي ندرسها.

(62) **سِفْر شرائع فاسيشتا**، 24، 1، 8، 9 إلى19 = **سِفْر شرائع مانو**، 4، ص229 وما بعدها. =

يتضاعف؛ وفي الآخرة، سوف نجد ما أعطيناه أضعافاً مُضاعفة أيضاً. إنّ الطّعام الموهوب هو نفس الطّعام الذي يعود إلى واهبه في هذه الدّنيا، وهو نفس الطّعام الذي سيجده في العالم الآخر؛ وهو كذلك نفس الطّعام الذي سيجده في سلسلة حيواته المُتعاقبة[63]: فالمياه والآبار والينابيع التي نَهَبُهَا سوف تؤمّننا من عطش[64]؛ والملابس، والذّهب، والمظالّ، والنّعال التي تسمح بالمشي على الأرض الملتهِبَة، تعود إلينا في هذه الحياة وفي الآخرة. أمّا الأرض التي نهبها والتي ينتفع الغير بمحاصيلها، فهي تضاعف ثوابنا في هذه الدّنيا وفي الآخرة وفي الانبعاثات المستقبليّة **"فكما يكتسب القمر نموّه يوماً بعد يوم، كذلك تنمو هِبَة الأرض من عام إلى عام (من حصاد إلى حصاد)"**[65]. إنّ **"الأرض تنتج محاصيلَ وإيراداتٍ وضرائبَ ومعادنَ ومواشيَ. ووهبها يُثري بهذه المنتجات نفسها، كلّاً من الواهب والموهوب"**[66].

إنّ هذا اللّاهوت الفقهيّ الاقتصاديّ بأسره، ينبسط في حِكَم بديعة بلا حدود، وفي تضمينات متنوّعة تَقْصُر عن العدّ، وهو ما تُطنب المُدوّنات

= وانظر أيضاً: سِفْر التّعليم، الفقرات من 64 إلى 69 (وفيها ذكر أمثال لـ"باراشارا" *Paraçara*). ويبدو هذا الجزء من السِّفْر مستنداً إلى ترنيمة دينيّة، وهو تنجيميّ بقدر كبير إذ يبدأ بـ"داناكلبا" *danakalpa* (الفقرة 64) وهي التي تحدّد الكويكبات النّجميّة التي يجب عند ظهورها إعطاء هذا الشّيء أو ذاك، من قبل هذا أو ذاك، ولمن يُعْطَى تحديداً.

(63) سفر التّعليم، 3212 (= الفقرة 63، البيت 13)؛ وحتّى تلك التي **"تُقدَّم إلى الكلاب والشّودرا"** و**"لمن يطبخ طعام الكلب"** (السّوسكي *susqui* الذي يُطبخ للـ"شفاباكا" *çvapaka*). وانظر أيضاً: سِفْر التّعليم، البيتان 3243 و3248 (= البيت 45).

[توضيح من المترجم]: الشّودرا *Çûdra* لفظ سنسكريتيّ بمعنى الخادم أو التّابع، وهو يشير إلى أدنى الطّبقات الاجتماعيّة الأربع عند الهندوس (الفارنا *var*) وتعني: اللّون = الطّبقة) والمعروفة في الأدبيّات العامّة باسم "طبقة المنبوذين".

(64) انظر المبادئ العامّة لكيفيّة الحصول على الأشياء الموهوبة في الدّنيا خلال الانبعاثات المتتالية (الفصل 13، الفقرة 145، البيت الأوّل إلى البيت 8، والأبيات 23 إلى 30). وتتضمّن نفس الفقرة (الأبيات 15 إلى 23) جملة العقوبات المخصّصة للبخيل، وهي بخاصّة **"يُولَد من جديد في أسرة فقيرة"**.

(65) سِفْر التّعليم، البيت 3135 (= الفقرة 62، البيت 33)؛ وانظر أيضاً: البيت 3162 (= الفقرة 62، البيت 90).

(66) سِفْر التّعليم، البيت 3162 (= الفقرة 62، البيت 90).

والملاحم في ذكره[67]. فالأرض والطّعام، وجميع ما نُعطيه، هي شُخوص، وهي كائنات حيّة نتحاور معها وتشترك معنا في العَقْد. إنّها تريد أن تُوهَب. ولقد خاطبت الأرض في قديم الزّمان البطل الشّمسيّ "راما" (*Rama*) نجل "جماداني" (*Jamadagni*)، وحين سمع نشيدها وَهَبَهَا بما فيها جميعاً إلى "رْشِي كَاشْيَابَا" (*Rṣi Kaçyapa*) نفسه [الحكيم كاشيابا، وهو أحد كبار الحكماء الذين ألهمتهم الآلهة نُصوص "ريغ فيدا" المقدّسة في الهندوسيّة - م]. لقد قالت[68] بِلُغتها التي كانت دون شكّ عتيقة:

تَقَبَّلْنِي (أيّها الموهوب)

هَبْنِي (أيّها المانح)

فَحِينَ تَهَبُنِي، تَكْسَبُنِي مِنْ جَدِيدٍ.

وأضافت، في لغة براهمانيّة مُبتذَلة بعض الشّيء هذه المرّة: "في هذه الدّنيا

---

(67) يُمكن اعتبار هذا السِّفْر/النّشيد من المهابهاراتا [المقصود هنا سِفْر التّعليم في **المهابهاراتا**- م] في جوهره ردّاً على السّؤال التّالي: كيف يُمكن الحصول على الثّروة، أي على الإلٰهة "شري" غير المستقرّة على حال؟ الإجابة الأولى هي أنّ "شري" تقيم بين الأبقار، في رَوْثها وَبَوْلِهَا، إذ إنّ الأبقار/الآلهة هي من سمح لها بذلك. ولهذا السّبب كان وَهْبُ بقرة ضامناً للسّعادة (الفقرة 82؛ وانظر أدناه، ص148، رقم 3). أمّا الإجابة الثّانية، وهي هندوسيّة في جوهرها، بل وأساس جميع المبادئ الأخلاقيّة للهند، فهي تعلّمنا أنّ سرّ الثّروة والسّعادة (الفقرة 163) هي العطاء وعدم الحرص، وعدم السّعي إلى الثّروة بل توزيعها حتّى تعود إلينا في هذا العالم من تلقاء نفسها وبذات الصّورة التي كانت عليها عند وهبها، وكذلك في الآخرة. الإيثار وعدم الكسب إلّا بهدف العطاء، هذا هو القانون، وهو قانون الطّبيعة، وهذا هو مصدر الكسب الحقيقيّ (البيت5657 =الفقرة 112، البيت27) : **"على كلّ واحد أن يجعل أيّامه خصبة بتوزيع الطّعام"**.

(68) يسمّي البيت 3136 (= الفقرة 62، البيت34) هذا المقطع "غاثا" *gâtha* [آية/*verset*- م]، فهو ليس "شلوكا" *çloka* [بيت شعريّ مكوّن من 32 مقطعاً صوتيّاً *syllables*- م]؛ وبهذا فهو ينحدر من تقليد قديم. وعلاوة على ذلك، فإنّ صدر هذا البيت في اعتقادي وهو: *mamevadaltha, main dattha, main dattva mamevapsyaya* (البيت 3137 = الفقرة 62، البيت 35 يُمكن عزله تماماً عن العَجُز. بل إنّ البيت 3132 يعزله بصفة مسبقة (= الفقرة 62، البيت30): **"كما تُسرع البقرة إلى عِجْلها وضرعاها يتحلّبان لَبَناً، كذلك تُسرع الأرض المباركة إلى واهب الأراضي"**.

وفي الآخرة، ما يُوهَب يُكْتَسَب من جديد". وجاء في إحدى المُدوّنات القديمة جدّاً[69] أنّ "آنّا" (*Anna*) أي الطّعام المُؤَلَّه نفسه أنشد الأبيات التّالية:

"من لم يَهَبْنِي للآلهة وللأرواح ولِخَدَمِه ولضيوفه،

وأَكَلَنِي جاهزاً في فورة جُنونه،

فهو [بذلك] يبتلع سُمّاً، سآكله، أنا مَوْتُهُ.

وأمّا من أعطى "الأَغْنِيهُوتْرِي" (*Agnihotri*)،

وقام بالـ"شَايِشْفَادِيفا" (*çaiçvadeva*) كاملة[70]،

ثمّ أكل، في راحة ونقاء وإيمان، ما تبقّى من الطّعام

بعد أن أطعم من يجب عليه إطعامهم،

فأكون له طعاماً إلٰهيّاً، وينعم بي".

فمن طبيعة الطّعام أن يُتقاسم، ومنعه عن الغير هو "قتل لجوهره"، وهو خَسَارٌ للمرء وللآخرين. هذا هو التّفسير، المثاليّ والماديّ في ذات الوقت، الذي تعطيه الدّيانة البراهمانيّة للبِرّ وللضّيافة[71]، فما خُلقت الثّروة إلّا لكي تُمْنَح. وإذا لم يكن هناك بَرَاهِمَة لتلقّيها "فَعَبَثٌ هي ثروة الأغنياء"[72].

---

(69) سِفْر شرائع بوذايانا، 11، 18. وواضح أنّ هذا السِّفْر معاصر ليس لقواعد الضّيافة تلك، وإنّما أيضاً لعبادة الطّعام التي يُمكن القول إنّها مُعاصرة لأشكال العبادة اللّاحقة في المنطقة الفيديّة والتي ستستمرّ إلى الفترة الفيشنويّة (عبادة الإلٰه فشنو) حين تمّ استدماجها.

(70) تضحيات براهمانيّة من الفترة الفيديّة المتأخّرة. راجع: سِفْر شرائع بوذايانا، 11، 6، 41 و 42. انظر *Aranyaka Taittiriya*، والثامن (2).

(71) هذه النّظريّة مفصّلة في المقابلة الشهيرة بين "رشي ميتريا" *rṣi Maitreya* [الحكيم ميتريا: أحد حكماء الهندوسيّة المُلْهَمِين – م] و"فياسا" *Vyasa* المجسّد للإلٰه كريشنا *dvaipaayana Krṣna* نفسه (كتاب التّعليم، 13، 120 و 121). ولا بدّ أن يكون لهذه المقابلة التي وجدنا فيها آثاراً للصّراع بينالبراهمانيّة والبوذيّة (انظر خاصّة البيت 5802 = الفقرة 13، 120، البيت 10)، بُعْدٌ تاريخيّ، فهي تشير إلى الفترة التي انتصرت فيها الكريشنويّة (عبادة الإلٰه كريشنا). ولكن المبدأ الذي تنشره ينبع من اللّاهوت البراهمانيّ القديم وربّما من أقدم أخلاقيّة قوميّة لهند... ما قبل الآريّين.

(72) ن.م.س، البيت 5831 (= الفقرة 121، البيت11).

"ومن يأكل دون معرفة، يقتل الطّعام؛ وحين يأكله، فهو [الطعامُ] يقتله"[73].

"إنّ البُخْل يقطع دائرة الحقّ في الأطعمة وفضائلها المتوالد بعضها من بعض أبداً"[74].

ومن جِهة أخرى، ماثلت الدّيانة البراهمانيّة بوضوح في لعبة التّبادل هذه، وكذلك فيما يخصّ السّرقة، بين المُلكيّة والشّخص، فمُلكيّة البرهميّ هي البرهميّ نفسه.

إنّ بقرة البرهميّ سُمّ، أو هي ثُعبان سامّ كما عبّرت عنه بالفعل "فيدا" السَّحَرة[75]. وقد نصّ القانون القديم المسمّى "بوُذَايَانَا" (*Baudhayana*)[76] على ما يلي: **"مُلكيّة البرهميّ تقتله (المذنب) وتقتل أبناءه وأحفاده؛ والسُمّ ليس (سُمّاً)؛ مُلكيّة البرهميّ تسمّى السُّمَّ (حصراً)"**. إنّها تتضمّن في ذاتها عقوبتها، ذلك أنّها تمثّل ما هو رهيب في البرهميّ. ولا يُشترطِ أن تكون سرقة مُمتلكات البرهميّ عن وعي وقصد، وهذا ما نجده في **"فصل"** كامل من **"البارفان"**

---

(73) المرجع نفسه، البيت 5832 (= 121، البيت 12). وينبغي أن نقرأ *Annam* كما في طبعة كالكوتا وليس و*artham* كما في طبعة بومباي. وعَجُز البيت غامض وربّما كانت روايته مُحرّفة. ومع ذلك، فهو يعني شيئاً: **"هذا الطّعام الذي يأكله، هذا الذي يجعل الطّعام طعاماً، هو قاتل الجاهل الذي قتله"**. كما أنّ البيتين التّاليين أكثر غُموضاً، ولكنّهما يُعبّران بشكل أكثر وضوحاً عن الفكرة ويُشيران إلى مذهب يجب أن يكون له اسم، وهو "رشي" *rṣi* [الحكمة – م] (البيت5834 = 121، 14): **"الحكيم العارف، حين يتناول الطّعام إنّما يُحيي الطّعام من جديد، كما أنّ الطّعام بدوره يُحيي المعلّم من جديد"** (5863). **"هذا هو مجرى (الأمور). لأنّ مَنْقَبَة الواهب هي مَنْقَبَةُ المتلقّي (والعكس بالعكس)، لأنّه لا يوجد هنا دولاب واحد يدور من جانب واحد"**. إنّ ترجمة براتاب *Pratâp* (للمهابهاراتا) كثيرة الإسهاب، ولكنّها تقوم فيما يخصّ هذا البيت على شروح رائعة وتستحقّ أن تُترجم (باستثناء خطأ واحد يشوّهها وهو ترجمة عبارة *evam Janayati* بأنّها تعني إحياء النّسل والحال أنّها تعني إحياء الطّعام). انظر للمقارنة ما ورد في سِفْر شرائع أباستامبا (11، 7؛ 11، 3): **"من يأكل قبل ضيفه، يُهلك الطّعام والمال والنّسل والماشية وهيبة عائلته"**.

(74) انظر ما سبق.

(75) أثرفا-فيدا، البيت 18، 3؛ البيت 19، 10.

(76) سِفْر شرائع بوذايانا، 1، 5، و 16 (قارن بما سبق حول "القوّة الأبديّة" *aeterna auctoritas* للشّيء المسروق).

[السِّفْر- م][77] الذي يهمّنا أكثر من غيره من المهابهاراتا، فهو يحكي كيف تحوّل "نَرْغَا" Nrga ملك "اليادوسيّين" Yadus إلى عظاية بعد أن أعطى، بسبب خطأ من شعبه، أحد البراهمة بقرة على مِلْكَ برهميّ آخر. وقد رفض البرهميّ الذي تلقّى البقرة عن حُسن نيّة إرجاعها ولو مُقابل مئة ألف بقرة أخرى، فقد غدت جزءاً من بيته، وشيئاً يخصّه :

"تكيّفتْ مع الأمكنة والأزمنة، وهي حَلُوب، هادئة وحميميّة للغاية. لبنها سائغ ونفيس ودائم في بيتي" (البيت 3466).

"إنّها (البقرة) تغذّي طفلي الصّغير الضّعيف والمفطوم. لا يُمكنني إعطاؤها. . . " (البيت 3467).

أمّا البرهميّ الذي انْتُزعت منه البقرة، فقد رفض هو أيضاً بديلاً منها، وبذلك غدت مِلْكاً للبرهميّيْن الاثنين معاً بصفة لا رجعة فيها. وبين هذين الرّفضين، بقي الملك التّعيس مسحوراً عدّة آلاف من السّنين بسبب اللّعنة التي أصابته[78].

ولا نعثر في أيّ مكان آخر على وصف أمتن للصّلة بين الشّيء وواهبه وبين المُلكيّة ومالكها، من ذلك الموجود في القواعد المتعلّقة بوهب البقرة[79]، وهي قواعد مشهورة. فباحترام تلك القواعد والتغذّي بالشّعير ورَوْث البقر والاستلقاء على الأرض، تحوّل الملك "ضَارْمَا"[80] (أي القانون)، وهو **"يُودِيشْتِيرَا"** Yudhisthira نفسه، أهمّ بطل في الملحمة، إلى **"ثَوْرٍ"** بين الملوك. ولمدّة ثلاثة

(77) الفقرة 70، وهي بشأن هِبَة البقر (من خلال طقس موضّح في الفقرة 69) .

(78) البيت 14 وما يليه. و**"مال البرهميّ يقتُل مثلما تقتُل بقرة البرهميّ نرغا"**، انظر البيت 3462 (= الفقرة 69، البيت 33) والبيت 3519 (= الفقرة 71، البيت 36).

(79) **سِفْر شرائع بوذايانا**، الفقرة 76، 72؛ الفقرة 76. ويرد وصف لهذه القواعد بقدر كبير من التّفاصيل التي يصعب تصديقها، ممّا يجعل تلك القواعد مجرّد أمور نظريّة محضة. ويُسْنَد الطّقس إلى مدرسة محدّدة هي مدرسة "برهسباتي" Brhaspati (الفقرة 76)، ويستمرّ ثلاثة أيّام وثلاث ليالٍ قبل القيام بالفعل المطلوب وثلاثة أيّام بعده، وربّما استغرق عشرة أيّام في ظروف مخصوصة (البيت 3532 = الفقرة 71، البيت 49؛ البيت 3597 = الفقرة 73، البيت 40؛ الفقرة 3517 = البيت 71، 32).

(80) كان يعيش في "**هِبَة أبقار**" (gavampradana) لا تنقطع، انظر البيت 3695 = الفقرة 76، البيت 30.

أيّام وثلاث ليالٍ، قام صاحب البقرة بمحاكاتها وباحترام "**أُمْنِيَة البقرة**"[81] حيث تغذّى حصراً على "**عصائر البقرة**": الماء، والرَّوْث والبَوْل طوال ليلة من اللّيالي الثّلاث (في البَوْل تُقيم "شْرِي" نفسها، أي الثّروة). ويضيف الشّارح أنّ الملك المذكور نام لمدّة ليلة أخرى مع الأبقار، على الأرض مثلها "دون أن يحكّ جلده، دون أن يزعج الهوامّ"، وبذلك اتّحد معها "في روح واحدة"[82]. وحين دخل الحظيرة، دعاها بأسمائها المقدّسة[83] وقال: "البقرة هي أمّي، والثّور هو أبي..." وكرّر الصّيغة الأولى أثناء طقس الوهب. ونحن ننقل هنا اللّحظة المهيبة للتحوّل، فقد قال الواهب بعد الثّناء على الأبقار:

"**أنتِ كما أنتِ، وكذلك أنا. صرتُ اليوم من روحك، وبوهبي لك، إنّما أَهَبُ نفسي**"[84] (البيت 3676).

وقال الموهوب له وهو يتلقّى (وهو يقوم بـ"البَرَاتِيغْرَاهَانَا" (*pratigrahana*)[85]:

"**أيّتها المُنسلخة (المتحوّلة) إلى روحٍ، المتقبّلة مثل روحٍ، مجّدينَا نحن الاثنين، يا من تظهرين في شَكْلَي السُّومَا *Soma* (القمر) والأُوغْرَا *Ugra* (الشّمس)**" (البيت 3677)[86].

---

(81) يتعلّق الأمر هنا بمسارّة الأبقار للواهب ومسارّة الواهب للأبقار بصفة حقيقيّة، بِضَرْبٍ من الأسرار (*upanitesu gosu*)، انظر: البيت3667 (= الفقرة 76، البيت2).

(82) وهو طقس تطهّر في ذات الوقت، إذ يتحرّر بذلك من كلّ خطيئة (البيت 3673 = الفقرة 76، البيت 8).

(83) دعاها باسم "سامنغا" (السّليمة)، وباسم "باهولا" *Bahula* (السّمينة)، انظر: البيت 3670 (ويورد البيت 6042 أنّ الأبقار تقول: "باهولا، سامنغا. لا خوف عليك، أنت مطمئنّة، أنت صديقة جيّدة"). ولا تنسى الملحمة أن تذكر أنّ هذه الأسماء هي أسماء "فيدا" *Veda* [الإله الأعظم- م] و"شروتي" *Çruti* [إلهة الثّروة- م]. والواقع أنّ الأسماء المقدّسة موجودة في سِفْر الصّيغ السّحريّة (الأثارفا - فيدا)، 5، 4، 18، البيتان الثّالث والرّابع.

(84) بالضّبط: "أنا واهبك، أنا واهبُ نفسي".

(85) "فعل التقبّل"، واللّفظ مطابق للفظ *accipere* [اللّاتينيّ- م] ولفظ *λαμβα΄νειν* [اليونانيّ- م] ولفظ *take* [الإنكليزيّ- م]...

(86) لا يستبعد الطّقس إمكانيّة تقديم "أبقار من كعك السّمسم أو الزّبدة الزّنخة" أو =

وتُوجد مبادئ أخرى من التّشريع البرهميّ تذكّرنا بطريقة غريبة ببعض الأعراف البولينيزيّة والميلانيزيّة والأميركيّة التي سبق لنا وصفها، فكيفيّة تلقّي الهِبَة متماثلة في جميعها بشكل مدهش. إنّ للبرهميّ كبرياءً لا تُقْهَر، فهو يرفض التّعامل بأيّ شكل من الأشكال معالسّوق، بل ويُمنع عليه تقبّل أيّ شيء يأتي عن طريقها[87]. وإذا ما كان البرهميّ يعيش في اقتصاد قوميّ حيث تُوجد المدن والأسواق والأموال، إلّا أنّه يبقى وَفِيّاً لأخلاقيّات قدامى البَدْو الهند-إيرانيّين وأخلاقيّات المزارعين الأصليّين أو الوافدين على السّهول الكبرى. بل إنّه يبقى على هذا الموقف الجدير بشخص نبيل[88] حين يشعر بإساءة بالغة في صورة التكرّم عليه[89]. وتحكي فقرتان من المهابهاراتا كيف رفض الرّؤساء/الحكماء السّبعة الكبار ("الرِّشِي" *Rṣi*) وجماعتهم، حين اضطرّتهم المجاعة إلى أكل جثّة ابن الملك "شيبي" *Çibi*، الهدايا الكثيرة وحتّى حبّات التّين الذّهبيّة التي قدمّها لهم الملك "شَايْفِيَا فَرْسَا دَرَبْهَا" *Caivya Vrsa darbha* وأجابوه بقولهم:

"**أيّها الملك، إنّ عطايا الملوك بدايتها عسلٌ ونهايتها سُمٌّ**" (البيت 4459 = الفقرة93، البيت 34).

ثمّ يتبع ذلك سلسلتان من اللّعنات. إنّ هذه النّظريّة بأكملها تبدو ضرباً من الهَزْل، فهذه الطّائفة جميعها التي تعتاش من الهِبَات، تزعم أنّها ترفض ذلك[90] ثمّ تتساهل وتقبل بما يُعرض عليها عن طِيب خاطر[91]. إنّها تنشئ قوائم

= "من الذّهب أو الفضّة". وفي هذه الحالة، فهي تُعامل مُعاملة أبقار حقيقيّة (انظر: الأبيات 3523و3839)، فيما تغدو الطّقوس وخاصّة تلك المتعلّقة بالوهب أكثر إتقاناً فتعطى للأبقار أسماء طُقوسيّة من بينها اسم يعني "المستقبل". أمّا الإقامة مع الأبقار، أي "أمنية الأبقار"، فتغدو أثقل وطأة.

(87) سِفْر شرائع أباستامبا، 1، 17؛ سِفْر شرائع مانو، 10، 86-95. ويُمكن للبرهميّ أن يبيع الأشياء غير المُشتراة (سِفْر شرائع أباستامبا، 1، 19، 11).

(88) قارن بما سبق أن قلناه بخصوص ميلانيزيا وبولينيزيا وجرمانيا؛ وانظر: سِفْر شرائع أباستامبا، 1، 18، 1؛ سفر شرائع غاوتاما، 17، 3.

(89) سِفْر التّعليم، الفقرتان 93 و 94.

(90) سِفْر شرائع أباستامبا، 1، 19. وانظر: نفس المصدر (13، 3) حيث يتمّ ذكر مدرسة براهمانيّة أخرى هي مدرسة "كنوا" *Kanva*.

(91) سِفْر شرائع مانو، 4، 233.

طويلة[92] تتضمّن الأشخاص الذين يُمكن قبول هِبَاتِهم والظّروف التي يكون فيها ذلك والأشياء التي يُمكن قبولها[93]، وصولاً إلى قبول كلّ الأشياء في حالة المجاعة[94] شريطة ـ وهذا صحيح ـ تقديم كفّارات طفيفة عنها[95].

إنّ الرّابطة التي تعقدها الهِبَة بين الواهب والمتلقّي، أقوى وأشدّ ممّا يتحمّل كلاهما، وهذا ما رأيناه في جميع النُّظُم التي درسناها في السّابق. بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك، إذ نجد أنّ أحدهما وهو المتلقّي هو الأشدّ ارتباطاً بالواهب حين يضع نفسه موضع التّابع له[96]. ولهذا السّبب لا ينبغي للبرهميّ "أن يَقْبَل" الهِبَات، ناهيك عن طلبها من مَلِكٍ. فالبرهميّ باعتباره إلٰهاً من بين الآلهة، أكبر من المَلِك، وهو ما يعني أنّه سينحطّ إذا ما قام بأيّ فعل غير التلقّي، وكيفيّة العطاء من جانب المَلِك أهمّ بكثير من عطائه[97].

لذا، فإنّ الهِبَة هي ما يجب فعله، وما يجب تقبّله، وفي ذات الوقت ما هو خطير أخذُه. ذلك أنّ الشّيء الموهوب يخلق بذاته رابطة متبادلة لا رجعة فيها، لا سيّما حين يكون هِبَة من الطّعام. فالمتلقّي خاضع لغضب الواهب[98]، بل إنّ كلّاً منهما خاضع للآخر، حتّى إنّه لا ينبغي للمرء الأكل عند عدوّه[99]. إنّ جميع

---

(92) سِفْر شرائع غاوتاما، 17، 6، 7؛ سِفْر شرائع مانو، 6، 253. وانظر قائمة في الأشخاص الذين لا يُمكن للبرهميّ قبول عطاياهم في: سِفْر شرائع غاوتاما، XVII، 17؛ سِفْر شرائع مانو، 4، 215 إلى 217.

(93) انظر قائمة الأشياء التي يجب أن تُرْفَض: غاوتاما، 1، 18، 1؛ XVII. Cf. *Ap*. MANU, IV, 247 à 250.

(94) انظر الفقرة 136 من سفر التّعليم. وانظر أيضاً: سِفْر شرائع مانو، 4، ص250؛ 10، 101، 102؛ سِفْر شرائع أباستامبا، 1، 18، 5-8؛ 14-15؛ سِفْر شرائع غاوتاما، 7، 4، 5.

(95) تلاوة "تاراتسمندي" في: سِفْر شرائع بوذايانا، 11، 5، 8؛ 4، 2، 5. وانظر أيضاً: سِفْر الأنغام (ريغ فيدا)، 9، 58).

(96) "إنّ عزم وإشراق الحكماء يقتلهما قبولهم العطايا، ومن أولئك الذين لا يقبلون، فلتحترس أيّها الملك!" (سِفْر التّعليم، البيت 2164= الفقرة 35، البيت 34).

(97) سِفْر شرائع غاوتاما، 17، 19، 12؛ سِفْر شرائع أباستامبا، 1، 17، 2. وانظر صيغة آداب الهِبَة في: سفر شرائع مانو، 7، ص86.

(98) '*Krodho hanti yad danam*' = 'الغضب يقتل الهِبَة' (سفر التّعليم، البيت 3638 = الفقرة 75، البيت16).

(99) سِفْر شرائع أباستامبا، 2، 6، 19. وانظر: سِفْر شرائع مانو، 3، 5، 8، مع تفسير لاهوتيّ =

أنواع الاحتياطات العتيقة يجب أن تُتّخذ. وتتوسّع القوانين والملحمة، وهو ما يميّز الأدبيّات الهندوسيّة، في بيان وجوب التّعامل نسبيّاً[100] مع موضوعات الهِبَات والواهبين والأشياء الموهوبة بكلّ دقّة ووَرَع بحيث يقطع الطّريق أمام أيّ خطأ قد يُرتكب في طريقة التّقديم والتلقّي. فلكلّ شيء آدابه، والأمور لا تسير كما تسير في السّوق حيث يُمكننا موضوعيّاً أخذ ما نريد من أشياء مُقابل ثمن معلوم، فلا شيء إلّا وهو ذو أهميّة[101]. والتّحالفات ونَقْل المُلكيّة، والرّوابط النّاشئة عن تلك الأموال المُتداولة بين النّاس واهباً وموهوباً، كلّ ذلك هو ما تُراعيه هذه الأخلاقيّة الاقتصاديّة التي لا تفصل بين طبيعة المتبادلين، ونيّاتهم، وطبيعة الشّيء الموهوب[102]. وقد أجاد الشّاعر/المُشرّع أيّما إجادة في التّعبير عمّا نريد وصفه: "هنا، لا يوجد دولاب واحد" (يدور من جانب واحد)[103].

= سخيف: في هذه الحالة، "نأكل خطيّة الضّيف". فهذا التّفسير يستند إلى الحظر العامّ الذي ضربته القوانين على البراهمة بعدم مُمارسة إحدى مُهنهم الأساسيّة التي ما زالوا يُمارسونها رغم أنّه يُفترض عدم مُمارستهم لها: أكل الخطايا. وهذا يعني في جميع الأحوال أنّه لا ينتج عن الهِبَة أيّ شيء مفيد لكلا المتعاقدين.

(100) نُولد في العالم الآخر على خِلْقَة أولئك الذين نقبل طعامهم، أو أولئك الذين ملأ طعامهم بطوننا، أو على خِلْقَة الطّعام نفسه.

(101) نجد هذه النّظريّة بتمامها موجزة في فقرة تبدو متأخّرة من كتاب التّعليم (الفقرة 131). فنقرأ تحت عنوان شديد الإيحاء هو "دانا ضارما" *dana-dharma* [قانون الهِبَة-م] (البيت3 = البيت 6278): "ما هي الهِبات، لمن، متى، ممّن". وهنا يتمّ بسط الموجبات الخمس للهِبَة بطريقة جميلة: الواجب، حين نعطي البراهمة طوعاً؛ والانتفاع ("إنّه يُعطيني، لقد أعطاني، سيعطيني")؛ والخوف ("لَسْتُ منه، وليس منّي، يُمكنه إيذائي")؛ والحُبّ ("هو عزيز عليّ، وأنا عزيز عليه" و"إنّه يعطي بدون تأخير")؛ والشّفقة ("إنّه فقير، ويقنع بالقليل"). وانظر أيضاً الفقرة 37.

(102) وهذا لا يمنع دراسة الطّقس الذي يتمّ من خلاله تطهير الشّيء الموهوب، وهو ما يمثّل أيضاً وسيلة لفكّ ارتباطه بالواهب حيث يتمّ رشّه بالماء بواسطة بعضٍ من عشبة "الكوشا" *kuça* [نبتة التف- م] (بخصوص الطّعام، انظر: سِفْر شرائع غاوتاما، 5، 21، 18 و 19؛ سِفْر شرائع أباستامبا، 11، 9، 8. وانظر بخصوص الماء الذي يطهّر الدّيون: كتاب التّعليم، الفقرة 69، البيت 21، وشروح براتاب Prâtap في نفس الموضع، ص313) .

(103) البيت 5834.

التّشريع الجرمانيّ (الضّمان والهِبَة)

لم تحتفظ لنا المُجتمعات الجرمانيّة بآثار قديمة وكاملة[104] لنظريّتها بخصوص الهِبَة، إلّا أنّها عرفت نظامَ تبادلات شديدَ الوضوح وبالِغَ التطوّر في شكل هِبَات متبادلة طوعيّة وإكراهيّة، قلّ مثيلها.

ولقد عاشت الحضارة الجرمانيّة، هي أيضاً، ولفترة طويلة دون أسواق[105]، وبقيت فيوداليّة (إقطاعية) وزراعيّة في أساسها إلى درجة تبدو معها العبارات الدّالة على "ثمن الشّراء" و"ثمن البيع" ذات أصل حديث[106]. وقد كانت تلك الحضارة طوّرت في فترة أقدم وبدرجة عالية جدّاً كلّ نظام البُوتْلاتش، وبخاصّة كلّ نظام الهِبَات. فبقدر ما كانت العشائر تعيش داخل

(104) الوقائع معروفة من خلال المعالم المتأخّرة نسبيّاً. فكتابة أغاني "العِدَّة" (*Edda*) [أشهر وأكبر ملحمة إسكندنافيّة- م] تمّت بكلّ تأكيد بعد تحوّل الإسكندنافيّين إلى المسيحيّة. ولكن عُمْر العرف يُمكن أن يكون مختلفاً كليّة عن عمر الكتابة، ثمّ إنّ عصر أقدم شكل معروف للعُرْف يُمكن أن يكون مختلفاً تماماً عن عصر المؤسّسة. وهنا نشير إلى مبدأين نقديّين يجب ألّا يغيبا عن بالنا. في حالتنا هذه، لا خوف من استخدام هذه الحقائق. ذلك أنّ جزءاً من الهِبات التي تتمتّع بمكانة كبيرة في التّشريع الذي نَصِفُه، هي هِبات من بين أُولى المؤسّسات التي عرفها الجرمان، وهذا ما يصفه لنا "تاسيتوس" Tacite. نفسه من خلال وصفين: الهِبَات بسبب الزّواج وكيف تعود إلى أُسرة الواهبين (جرمانيا، 15، في فصل قصير نَعِدُ بالعودة إليه)، والهِبَات النّبيلة وخاصّة تلك التي يهبها الزّعيم أو تُوهب للزّعماء (جرمانيا، 15). ثمّ، إذا كانت هذه الاستخدامات قد تمّت المحافظة عليها لفترة كافية حتى نتمكّن من العثور على آثارها بهذا الشّكل، فهذا دليل على أنّها كانت صلبة وأنّها ضاربة الجذور في الرّوح الجرمانيّة.

- Tacitus (Gaius Cornelius), *De Origine et situ Germanorum (Germania)*, London: Macmillan, 1878.

(105) انظر: شرودر وما يثبته من إشارات في: **القاموس الحقيقيّ للحقبة الهندوجرمانيّة العتيقة**، مفردة *Markt* [سوق- م] ومفردة *Kauf* [شراء- م].

- Schrader (Otto), *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Berlin, 1901.

(106) ونحن نعرف أنّ لفظ "*Kauf*" يعود وجميع مشتقّاته إلى اللّفظ اللّاتينيّ "*caupo*" بمعنى التّاجر. ومن المعروف جيّداً ما يحوم من عدم يقين حول معاني الألفاظ: *leihen* [أعار/ استعار-م]، *lehnen* [اعتمد/ اتّكأ-م]، *lohn* [أجر/ مكافأة-م]، *bürgen* [ضَمِن/ كفل-م]، *borgen* [أقرض/ اقترض-م] إلخ...، وهو ما يثبت أنّ استخدامها بالمعنى التّقنيّ أمر حديث.

القبائل، والعائلات الكبيرة غير المنقسمة تعيش داخل العشائر ـ وهذا ما كان شائعاً ـ[107]، وبقدر ما كانت القبائل فيما بينها والزّعماء وحتّى الملوك فيما بينهم، يعيشون أخلاقيّاً واقتصاديّاً خارج الدّوائر المُغلقة للجماعة الأُسَريّة؛ بقدر ما كان يتمّ التّواصل والتّعاون والتّحالف من خلال الهِبَات والأحلاف والضّمانات والرّهائن والولائم والهدايا. وقد سبق أن رأينا أعلاه قائمة الهدايا الطّويلة المبسوطة في "الهَافَامَال" *Havamál* [قصيدة من ملحمة العدّة *Edda* الإسكندنافيّة، راجع تصدير الكتاب -م]، ونحن نضيف هنا إلى تلك اللّوحة الرّائعة من "العِدَّة" ثلاث حقائق.

لم يتمّ بعدُ إنجازُ دراسة مستفيضة للمعجم الألمانيّ الثّريّ بخصوص الألفاظ المشتقّة من لفظَيْ *geben* [أَعْطَى/أَسْدَى- م] و *gaben* [هدايا- م][108]. إنّها كثيرة إلى درجة لا تُصدّق: *Ausgabe* [إنفاق- م]، *Abgabe* [إعطاء- م]،

(107) نحن لا نثير هنا مسألة "الاقتصاد المغلق" (*geschlossene Hauswirtschaft*) لبوشر Bücher في كتابه *Entstehung der Volkswirtschaft* [ولادة الاقتصاد- م]، إذ نرى أنّها مسألة سيّئة الطّرح. فما إن توجد عشيرتان في مُجتمع، إلّا وقامت بالضّرورة بالتّعاقد والتّبادل فيما بينها بخصوص زوجاتهم (الزّواج الخارجيّ) وطقوسهم ومُمتلكاتهم، وذلك على الأقلّ في أوقات معيّنة من السّنة وفي بعض مناسبات الحياة. أمّا باقي الوقت، فتبقى الأسرة في الغالب منكمشة إلى أقصى حدّ، وتعيش منطوية على نفسها. إلّا أنّه لم يوجد البتّة زمن عاشت فيه الأسرة بهذا الشّكل باستمرار.

[ملاحظة من المترجم]: الكتاب المشار إليه هو:

- Bücher (Karl Wilhelm), *Entstehung der Volkswirtschaft*, Tübingen, 1893.

(108) توجد هذه الألفاظ في معجم "كلُوغه" Kluge، وفي غيره من المعاجم الاشتقاقيّة لمختلف اللّغات الجرمانيّة. انظر بخصوص ألفاظ: *Abgabe* [إعطاء- م]، *Ausgabe* [إنفاق- م]، *Morgengabe* [هديّة صباح الزّفاف- م]: فون أميرا (بالاشتراك مع آخرين)، صور من فقه اللّغة الألمانيّة، منشورات بول هيرمان، سترازبورغ، 1900 (الصّفحات المذكورة في الفهرس).

[ملاحظة من المترجم]: لم يذكر موسّ عنوان قاموس "فريدريك كلُوغه" ولا عنوان الكتاب الذي شارك في تأليفه "كارل فون أميرا"، وقد أدرجنا العنوانين للفائدة، وهما:

- Kluge (Friedrich), *Etymologisches Wörterbuch de deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyter, 1883.
- Von Amira (Karl), *Recht*, in: *Grundriss der germanischen Philologie*, Strasburger: Hermann Paul, 1900.

Angabe [إعطاء- م]، *Hingabe* [إلتزامٌ/ إخلاص- م]، *Liebesgabe* [صدقةٌ- م]، *Morgengabe* [هديّة الصّباح= هديّة العريس للعروس صباح ليلة الزّفاف ـ م]، وخاصّة المفردة الغريبة *Trostgabe* (ما يوازي جائزة التّرضية عندنا= *prix de consolation*)، ثمّ *vorgeben* بمعنى تظاهَرَ بـ، *vergeben* بمعنى غَفَر أعطى ثمناً، *weitergeben* [وضع اليد- م] *wiedergeben* [ردّ الهديّة- م]؛ وكذلك دراسة *Gift* [سُمٌّ- م]، *Mitgift* [الصّداق/المَهْر- م]، إلخ. . . علاوة على دراسة المؤسّسات التي كانت تشير إليها هذه الألفاظ أيضاً[109]. إلّا أنّنا نجد في المقابل، أنّ نظام التَّقْدِمات والهدايا بأكمله، وأهميّته في التّقاليد وفي التّراث الشّعبيّ ـ بما في ذلك إلزاميّة الردّ ـ نجد كلّ ذلك موصوفاً بطريقة مُذهلة من قبل السيّد ريتشارد ماير (*Richard Meyer*) في واحد من أمتع ما عرفنا من الأعمال التي تناولت الفولكلور[110]. ونحن نشير هنا مجرّد إشارة إلى هذا العمل، ولا نقف راهناً إلّا عند مُلاحظاته الدّقيقة المتعلّقة بقوّة الرّابطة التي تُلزم، أي ما يسمّيه *Angebinde* [الهِبَة/ الهديّة/ العطاء. . .-م] الذي يخلقه التّبادل: العرض والقبول وإلزاميّة الردّ.

---

(109) من أهمّ ما صُنِّف حول هذا الموضوع:
- غريم (يعقوب)، العطاء والوهب، غوتنغن، 1854، ج2، ص174.
- غريم (يعقوب)، التّشريعات الألمانيّة القديمة، ج1، ص246 وما بعدها، وانظر ص297 حول ترادف لفظ *Fete* [احتفال، وليمة، موسم. . . - م] ولفظ *Gabe* [عطاء، هِبَة، هديّة- م] في الألمانيّة.
- برونر (هنريش)، تاريخ التّشريع الألمانيّ، ليبزيغ، 1887.

ولا طائل من وراء الفرضيّة الزّاعمة المرور من الهِبَة غير المشروطة إلى الهِبَة المشروطة. فقد وُجد هذان النّوعان من الهِبَة معاً، خاصّة وأنّ السّمتين كانتا متمازجتين دوماً في التّشريع الجرماني.

- Grimm (Jacob), *Schenken und Geben*, Berlin, 1849.
- Grimm (Jacob), *Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen, 1854.
- Brunner (Heinrich), *Deutsche Rechtsbegriffe*, Leipzig, 1887.

(110) ماير (ريتشارد)، "تاريخ الهِبَة والعطاء"، مجلّة تاريخ الثّقافة، العدد الخامس، 1898 (ص18-29)، ص18 وما بعدها.
- Meyer (Richard), *Zur Geschichte des Schenkens*, Zeitschrift für Kulturgeschichte, 5 (1898), pp. 18-29.

فإلى زمن قريب، كانت هناك مؤسّسة قائمة بالفعل، ولعلّها ما زالت بلا شكّ تعيش في الأخلاقيّة والعُرْف الاقتصاديّ للقُرى الألمانيّة ولها أهميّة كبيرة من وجهة نظر اقتصاديّة: إنّها الهديّة (*Gaben*)[111]، وهي المعادل الدّقيق لـ"**الأَدَانَام**" (*adanam*) الهندوسيّ. فخلال احتفالات التّعميد وتناول القرابين المقدّسة وحفلات الخطوبة والزّواج، كان المدعوّون -وهم في الغالب جميع أهل القرية - يقومون بعد عشاء ليلة الزّفاف مثلاً، أو قبلها أو بعدها بيوم (*Guldentag*)، بتقديم هدايا العُرْس التي عادة ما كانت قيمتها تفوق بكثير تكاليف حفل الزّفاف. وفي بعض المناطق الألمانيّة فإنّ تلك الهدايا (*Gaben*) التي تشكّل مَهْر العروس نفسه، هي ما يُقدّم صباح يوم الزّفاف تحت مسمّى "**هديّة الصّباح**" (*Morgengabe*). وفي بعض الأماكن، يُمثّل السّخاء الذي تُقدّم به هذه الهدايا ضمانة لخصوبة الزّوجين الشّابين[112]. ولا يقلّ عن هذا أهميّةً ما يُبنى من علاقات أثناء حفلات الخطوبة، وما يقدّمه العرّابون والعرّابات [الآباء والأمّهات بالتّعميد] من هدايا مختلفة في شتّى لحظات الحياة لتأهيل ومساعدة (*Helfete*) "**أبنائهم بالتّعميد**" [أبنائهم الرّوحيّين]. إنّ الأمر يتعلّق هنا بتلك الموضوعة التي لا تزال مألوفة في جميع أخلاقنا وجميع حكاياتنا وأساطيرنا المتعلّقة بالضّيافة، وهي موضوعة اللّعنة التي تصيب الأشخاص غير المدعوّين، وبركة وكرم الضّيوف خاصّة إذا كانوا من الحوريّات.

كما تُوجد مؤسّسة ثانية من نفس الأصل هي ضرورة وجود الضّمان

---

(111) انظر: ماير (إيلارد هوغو)، **الفلكلور الألمانيّ**، ص115، 168، 181، 183، إلخ... ويُمكن مراجعة موجزات الفولكلور الجرماني حول هذه المسألة (موجز فوتكه Wuttke مثلا، وغيره).

- Meyer (Elard Hugo), *Deutsche Volkskunde*, Leipzig, 1898.

(112) هنا نعثر على إجابة أخرى عن السّؤال (انظر أعلاه) الذي طرحه السيّد فان أوسّنبروغن حول الطّبيعة السّحريّة والقانونيّة لـ"ثَمَن العروس". انظر حول هذه المسألة نظريّة مرموقة، وهي نظريّة العلاقات بين مختلف التّقدمات للزّوجين ومن قِبَل الزّوجين في المغرب الأقصى، في: ويسترمارك (إدوارد)، **طقوس الزّواج في المغرب الأقصى**، لندن، 1914، ص361.

- Westermarck (Edward), *Marriage Ceremonies in Morocco*, London: Macmillan & Co., 1914.

(*Wadium*) في جميع أنواع العقود الجرمانيّة(113)، وهذا اللّفظ هو أصل اللّفظ

---

(113) فيما يلي، نحن لا نخلط بين الضّمانات (*gages*) والعرابين (*arrhes*)، مع أنّ هذه الأخيرة - وهي ساميّة الأصل كما يدلّ عليه اسمها في اليونانيّة واللاّتينيّة - معروفة في التّشريع الجرمانيّ المستحدث، كما في تشريعاتنا [الأوروبيّة]. بل إنّها تماثلت، في بعض الاستعمالات، مع الهبات القديمة كما يدلّ عليه مثلاً تسمية "*Handgeld*" [مكافأة- م] باسم "*Harren*" [انتظار/أمل- م] في بعض لهجات "تيرول" (Tyrol) [مقاطعة نمساويّة- م] .

كما أننا لا نهتمّ بإبراز أهميّة مفهوم الضّمان في مجال الزّواج، وحسبنا أن نشير إلى أنّ "ثمن الشّراء" في اللّهجات الجرمانيّة يحمل في نفس الوقت الأسماء: *Pfand* [ضمان- م]، *Wetten* [رهان- م]، *Trugge* [عطاء- م]، *Ehethaler* ["قبل التّالر"، وقد كان "التّالر" العُمْلة الفضّية الرّسميّة لألمانيا إلى حدّ سنة 1907- م].

[تعقيب من المترجم]: لم يحدّد موسّ اللّفظين اليونانيّ واللاّتينيّ المقابلين للفظ الفرنسيّ *arrhe* بمعنى العربون ولا الجذر "السّاميّ" له (نحن نتحفّظ على هذا المصطلح التّوراتيّ لأسباب ليس هنا مجال شرحها)، ونحن نثبت ذلك هنا للفائدة. الجذر في الكنعانيّة هو "ع ر ب" (*ʿrb*) بمعنى "أمّن/ضمن" ومنه "عُرَّابُو" (*ʿerrābô*) أي "الضّمان/العربون"، أخذت العبريّة الجذر "عرب" (ערב) بنفس المعنى (وبمعنى: تكفّل/ضمن/تاجر، وهذا ما يقصده موسّ في ملاحظته السّابقة حول أهميّة مفهوم الضّمان/العربون في مجال الزّواج)، وأخذته اليونانيّة في صيغة "أرَّابُوس" (αρραβων) وبعدها اللاّتينيّة في صيغة "*arra/arrha*" (وبمعنى تزوّج أيضاً) وفي صيغة "*arrabo/arrhabo*": ففي الفرنسيّة القديمة "*erres*" ومفرده "*erre*" وفي الإنكليزيّة الوسيطة *ernes* قبل أن يغدو في الإنكليزيّة الحديثة *earnest* لتشتقّ منه عبارة "*earnest-money*" بمعنى "العُرْبُون" وهو اللّفظ المعروف به في اللّغة العربيّة. ومن نفس الجذر الكنعاني أيضاً اشتقّ لفظ "*arbiter*" في اللاّتينيّة بمعنى "فيصل/حكم/قاضٍ" وهو ما نجده في الفرنسيّة "*arbitre*" وفي الإنكليزيّة "*arbiter*" و"*arbitrator*".

وبخصوص المقابل العربيّ لهذا اللّفظ، أو بالأحرى أصله في رأينا، فهو "العُرْبان والعُرُبون والعُرْبون، و قد تبدل عينهنّ همزة ... وقد تُحذف الهمزة فيقال فيه: الرُّبُون كأنّه من رَبَنَ... وأورده الخفاجيّ في شفاء الغليل فيما في لغة العرب من الدّخيل... وعن بعض شروح الفصيح أنّه مشتقّ من التّعريب الذي هو البيان؛ لأنّه بيان للبيع. والأُرْبون مشتقّ من الأُرْبة وهو العقدة، لأنّه به يكون انعقاد البيع... وهو ما عُقِدت به المبايعة. وفي الحديث أنّه نهى عن بيع العُرْبان وهو أن يشتري السّلعة ويدفع إلى صاحبها شيئاً على أنّه إن أمضى البيع حُسِب من الثّمن وإن لم يَمْضِ البيع كان لصاحب السّلعة ولم يرتجعه المشتري... يقال: أعْرَبَ في كذا وعَرَبَ وعَرْبَنَ وهو عُرْبَان وعُرْبُون ... وفي لسان العرب: سُميّ بذلك لأنّ فيه إعراباً لعقد البيع أي إصلاحاً وإزالة فساد؛ لئلا يملكه غيره باشترائه" (الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مادّة "عرب"). =

الفرنسيّ "*gage*" (انظر اللّفظ الإنكليزيّ *wage* بمعنى الأُجرة). وقد سبق لهوفلين[114] أن بيّن أنّ العقد الجرمانيّ (*Wadium*)[115] يوفّر إمكانيّة فهم الرّابطة التي تُنشئها العقود، بما يجعله مماثلاً للعقد الرّومانيّ (*Nexum*). فالضّمان حين يقبل به، حسب تأويل هوفلين، هو ما يسمح للمتعاقدَيْن كي يمارس أحدهما تأثيراً على الآخر، ذلك أنّ أحدهما حاز شيئاً كان عند الطّرف الآخر ويحتمل أن يكون سَحَرَهُ قبل تسليمه، ولأنّ الضّمان يُقسم غالباً إلى نصفين ليحتفظ كلّ متعاقد بنصفٍ عنده. إلّا أنّه يُمكننا أن نضيف إلى هذا التّفسير تفسيراً آخر قد يكون أقرب إلى الواقع، إذ إنّ اللّعنة السّحريّة يُمكنها أن تفعل فِعْلَها، إلّا أنّها لا تُمثّل الرّابط الوحيد بين المتعاقديْن. فالشّيء المُعطى نفسه والمُلتزَم به في الضّمان، هو رابط بفعل قوّته الذّاتيّه. فالضّمان بالدّرجة الأولى هو أمر إجباريّ، إذ نجد في التّشريع الجرمانيّ أنّه ما من عَقْد وما من بيعٍ أو شراءٍ أو إقراضٍ أو رهنٍ، إلّا وهو قائم على ضمان؛ فالمتعاقد الآخر يعطينا شيئاً، يكون عادة قليل القيمة كأن

= وانظر بخصوص اللّفظ العبريّ: ضباعي (م)، **قاموس الأفعال العبريّة**، مكتبة لبنان، بيروت 1975، ص48، رقم 12.

وانظر بخصوص الأصول التأثيليّة للّفظ اللّاتيني:

- *The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth ed., Boston: Houghton Mifflin Company, 2000 (Appendix Semitic language materials,* s.v: ᶜrb).
- Niermeyer (J. F) & Van De Kieft (C) & Burgers (J. W. J), *Mediae latinitatis lexicon minus: a Medieval Latin-French/English Dictionary*, Brill Academic Publishers, 1976, s.v.: *arre, arrhe, arra, arrha, arrhabo, arrhalis, arrhari* (pp. 61-62) & s.v.: *arbiter, arbitrator, arbitralis, arbitrary, arbitrius* (p.51).

(114) هوفلين، **الحوليّة الاجتماعيّة**، السنة العاشرة (1905-1906)، ص29 وما بعدها. وانظر أيضاً: كوفالوسكي، **العُرف المعاصر والقانون القديم**، م.م.س، ص111.

(115) حول العَقْد الجرمانيّ (*wadium*)، يُمكن مراجعة : تيفنين (مارسيل)، "مساهمة في دراسة القانون الجرمانيّ"، **المجلّة التّاريخيّة الجديدة للقانون**، العدد 4، ص72؛ غريم، **التّشريعات الألمانيّة القديمة**، م.م.س، ج1، ص209-213؛ فون أميرا (كارل)، **قانون الالتزامات عند الجرمان الشّماليّين**، ليزيغ، 1882.

وانظر حول لفظ "*wadiatio*" : دافي، **الحوليّة الاجتماعيّة**، السّنة 12 (1909-1912)، ص522 وما بعدها.

- Thévenin (Marcel), "*Contribution à l'étude du droit germanique*", *Nouvelle Revue Historique du Droit, n°4*.
- Von Amira (Karl), *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Leipzig 1882.

يكون قُفّازاً أو قطعة نقديّة (*Treugeld*) أو سكّيناً ـ لا تزال الدّبابيس تلعب هذا الدّور عندنا ـ نُرجعه إليه عند تسديده ثمن الشّيء المُسلَّم. وقد سبق أن لاحظ هوفلين ضآلة قيمة الضّمان وأنّه عادة ما يكون شيئاً شخصيّاً، ومَاثَل هذه الموضوعة ـ وهو مُحِقٌّ في ذلك ـ بموضوعة "**ضمان الحياة**" أو ما سمّاه "*life-token*" [رمز الحياة ـ م](116).

فالشّيء المُنتقل على هذا النّحو، مشحون فعلاً بشخصيّة المعطي. وحقيقة وجوده في يد المتلقّي هو ما يدفع المتعاقد إلى تنفيذ العَقْد، أي افتداء نفسه بإعادة شراء الشّيء. وبهذا يتّضح أنّ **العَقْد/الرّابط** (*Nexum*) مُتَضَمَّن في ذلك الشّيء، وليس فحسب في أعمال السّحر، ولا في الأشكال العلنيّة للعقد كالكلمات والقَسَم وطقوس المصافحة باليدين وحدها؛ إنّه كما تذكر الكتابات موجود في "**الأعمال**" ذات البُعد السّحريّ، وفي "**الأغصان**" التي يحتفظ كلّ طرف بنصيبه منها، وفي الطّعام المشترك الذي يتقاسم كلّ طرف من خلاله ماهيّة الطّرف الآخر.

وهناك بالفعل سِمَتَان من **الضّمان** (*wadiatio*) تُبرهنان على قوّة الشّيء تلك. أوّلاً، أنّ الضّمان لا يُجْبِر ويربط فحسب، ولكنّه يرتهن الشّرف أيضاً(117)، أي يرتهن قوّة أو "**مَانَا**" من يعطيه(118). وهذا ما يُبقي الضّامن في موقف دونيّ ما لم يُحرّر نفسه من التزامه/ارتهانه. ذلك أنّ لفظ "*Wette*/wetten" [**رَاهَنَ/مراهنة-** م](119) الذي يعبّر عنه العَقْد (*wadium*) في التّشريعات، يتضمّن على حدٍّ سواءٍ

---

(116) هوفلين، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص31.

(117) بريسّو (جان)، **موجز تاريخ القانون الفرنسيّ**، باريس، 1904، ص1381.

- Brissaud (Jean), *Manuel d'histoire du Droit français*, Paris: Albert Fontemoing, 1904.

(118) يفسّر هوفلين (**السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص31، رقم 4) هذا الأمر بتلاشي القلقس السّحريّ البدائيّ الذي غدا مجرّد موضوعة أخلاقيّة. ولكن هذا التّفسير جزئيّ ولا طائل من ورائه، وهو لا يقع خارج إطار ما نقترحه من تفسير.

(119) بخصوص القرابة بين لفظَيْ "*Wette*" [مراهنة- م]، و"*wedding*" [الزّواج في الإنكليزيّة الحديثة وهو *wedden* في الإنكليزيّة الوسيطة و*weddian* في الإنكليزيّة القديمة، ولم نجدها في اللّغة الألمانيّة ولا في الجرمانيّة الوسيطة والقديمة، والزّواج في الألمانيّة هو "*Hochzeit*"- م]، نَعِدُ بالعودة إليها لاحقاً. والالتباس بين الرّهان والعَقْد يلاحظ حتّى في لُغَتِنَا [الفرنسيّة -م]، على سبيل المثال: *se défier* "[تحدّى- م] و"*défier*" [حاذر/ شكّ- م].

معنى "الرّهان" ومعنى "الضّمان". فهو في آنٍ جائزةُ سباقٍ وعقوبةُ تحدٍّ، أكثر منه وسيلة فوريّة لإجبار المَدِين. فما لم يكتمل العَقْد، فإنّ المدين مثيل مَقْمُورٍ في رهانٍ أو خائبٍ في سِبَاقٍ، وهو يخسر ما يفوق ما يلتزم به وأكثر ممّا عليه سداده، دون اعتبار فقدانه ما سبق أن تلقّاه لو طالب به مالكه ولم يتمّ استرجاع الضّمان. أمّا السّمة الأخرى، فهي تدلّ على خطورة تلقّي الضّمان، إذ إنّ الالتزام لا يخصّ المعطي وحده، بل يشمل المتلقّي أيضاً ويربطه. إنّه في هذا يشبه المتلقّي في جُزُر التروبرياند في حَذَرِه من الشّيء المعطى، ولذلك يُلقى به عند قدميه[120] حين يكون "غصن تعليم" (*festuca notata*)[121] حاملاً لكتابات بالحرف الجرمانيّ القديم (*caractères runiques*) وحُزُوز، أي حين يكون غصناً يُحتفظ أو لا يُحتفظ بجزء منه، فهو يحصل على الشّيء المعطى بعد أن يُلقى على الأرض أو في حضنه (*in laisum*) وليس في يده. فهذا الطّقس في كُلّيته يتّخذ شكل تحدٍّ وحذرٍ، ويُعرب عن كليهما؛ حتّى إنّنا نجد في الإنكليزية إلى يومنا هذا أنّ عبارة "**إلقاء الضّمان**" (*throw the gage*) تعني "**إلقاء القفّاز**" (*throw the gauntlet*)[*م]، ويتضمّن خطراً على كلا "**المتكافلين**" (*co-respondants*)[**م].

أمّا الحقيقة الثّالثة، فهي أنّ الخطر الذي يمثّله الشّيء المعطى أو المنتقل محسوس، ولا شكّ في ذلك، في القانون القديم واللّغات الجرمانيّة القديمة بدرجة لا تُضاهى. ولعلّ هذا ما يفسّر ازدواجيّة معنى كلمة "*gift*" في مجموع

---

(120) هوفلين، **السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص36، رقم 4.

(121) حول غصن التّعليم (*festuca notata*) انظر: هويسلر (أندرياس)، **مؤسّسات القانون الخاصّ الألمانيّ**، ليبزيغ، 1885، ج 1، ص76 وما بعدها. ويبدو أنّ هوفلين (**السّحر والحقّ الشّخصيّ**، م.م.س، ص33) قد أهمل مسألة استخدام الأغصان.

- Heusler (Andreas), *Institutionen des deutschen Privatrechts*, Leipzig, 1885.

(*) يمثّل إلقاء المرء قفّازه في وجه الغير تحدّياً له، وواضح هنا أنّ موسّ يشير إلى التباس معنى لفظَيْ "*gage*" و"*gauntlet*" وترادفهما في آنٍ في اللّغة الإنكليزيّة. فلفظ "*gage*" يعني "**الضّمان**" كما يعني في ذات الوقت "**القفّاز الذي يُرمى به إلى الأرض طلباً للمبارزة**"، بينما يعني لفظ "*gauntlet*" في آنٍ "**القفّاز**" و"**التحدّي**"؛ ومن هنا ترادفهما.

(**) أثبت موسّ هذا اللّفظ بالفرنسيّة القديمة متلاعباً بالسّابقة "*co*" التي تعني "**الاشتراك**" وبالفعل "*répondre*" بمعنى "**أجاب**" وكتبه كما كان يُلفظ في اللّاتينيّة "*respondre*" الذي يعني في آنٍ "**أجاب**" و"**ضمن**"، لذا أثبتنا المقابل العربيّ "**المتكافلين**" إذ رأينا أنّه أقرب إلى المعنى المراد إذ يعني التكفّل إرادة ضمان الآخر والاستجابة المتبادلة في ذلك.

هذه اللّغات، فهي هِبَةٌ من جِهة، وسُمٌّ من جِهة أخرى. وقد قمنا في عمل سابق بالتبسُّط في التّاريخ الدّلاليّ لهذه الكلمة[122]، وأوضحنا أنّ الهِبَة القاتلة، أي الهِبَة أو المال الذي يتحوّل إلى سُمٍّ، موضوعة أساسيّة في الفولكلور الجرمانيّ.

إنَّ ذَهَبَ الرّاين [نهر في أوروبّا الغربيّة ـ م] يقتل من يستولي عليه، وفي كأس هَاغِنْ (*Hagen*) [أحد فرسان ملحمة شعريّة أسطوريّة قتلته محبوبته بدسّ السُمّ له في كأس خَمْرٍ ـ م] الموت الزّؤام للبطل الذي يشرب منه؛ وتسكن ألف قصّة وألف رواية سلتيّة وجرمانيّة من هذا النّوع حساسيّتنا. ولن نذكر هنا سوى

(122) موسّ (مارسيل)، الهِبَة، في: مقالات مهداة إلى شارل أندلر من قبل أصدقائه وطلبته، ستراسبورغ، 1924.
وقد طُلب منّا سبب عدم اهتمامنا بدراسة تأثيل لفظ "*gift*" المعبّرة عن اللّفظ اللّاتينيّ "*dosis*" المنسوخ عن اللّفظ اليونانيّ δοσισ (دوسيس *dosis*) بمعنى "جُرْعة من السُمّ". فنقول إنّ هذا التّأثيل يفترض أن تكون اللّهجات الألمانيّة قديمها وحديثها قد حفظت اسماً عِلْمِيّاً لشيء ذي استخدام مُبتذل، وهذا مُخالف لما يقتضيه القانون الدّلاليّ المعتاد. ثمّ إنّ ذلك يستلزم تفسير سبب اختيار لفظ "*gift*" لترجمة اللّفظ اللّاتينيّ، وتفسير سبب الامتناع اللّغويّ المعاكس الذي تحكّم في معنى "الهِبَة" في هذا اللّفظ في بعض اللّغات الجرمانيّة. وأخيراً، فإنّ الاستخدام اللّاتينيّ وخاصّة اليونانيّ للفظ "*dosis*" بمعنى السُمّ يثبت أنّه كان عند القدامى أيضاً تماثلات للأفكار والقواعد الأخلاقيّة من النّوع الذي وصفناه. وقد قاربنا التّذبذب في معنى "*gift*" مع ذاك الملاحظ في معنى لفظ "*venenum*" اللّاتينيّ [السُمّ- م]، وذاك الملاحظ بين لفظي "*philtron*" φελτρου [= الدّاء- م] و "*pharmakon*" φαρμαχον =الدّواء- م]؛ كما ينبغي أن يضاف إلى ذلك مقاربة ألفاظ "*venia*" و"*venus*" و"*venenum*" مع لفظ "*Vanata*" السّنسكريتيّ بمعنى "أمتع" ولفظ "*gewinnen*"و"*win*" بمعنى "فاز" (بريال، مقالات الجمعيّة اللّسانيّة، المجلّد 2، ص410). ويجب علينا هنا تصحيح خطأ أورده بريال بخصوص اقتباس لاتينيّ أشار إلى أنّه أخذه من أولوس جيليوس (Aulu-Gelle)، فنقول إنّ هذا الأخير ناقش بالفعل هذه الألفاظ، إلّا أنّه لم يقتبس من هوميروس (الأوديسة، 4، ص226) بل إنّ من فعل ذلك هو الفقيه غايوس نفسه في كتابه حول الألواح الاثني عشر (التّقاسيم، 50، 26: في معاني الألفاظ، 236).

- Mauss (Marcel), Gift, gift, *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves*, Strasbourg: Istra, 1924.
- Bréal (Michel), "*Etymologies grecques et latines*", *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, 1896.

المقطع الذي أجاب به "هَرِيدْمَرْ" (*Hreidmar*) بطل "العِدَّة" (*Edda*) على لعنة الإله "لوكِي" (*Loki*)[123]:

"أَعْطَيْتَ هدايا،

لكنّك لم تُعْطِ هدايا حبّ،

لم تُعْطِ بقلب خَيِّر،

وكنتَ تكونُ مقصوف العمر،

لو دَرَيْتُ قبلها بالخطر".

القانون السّلتيّ

من المؤكّد أنّ عائلة أخرى من المُجتمعات الهندو-أوروبيّة عرفت هذه المؤسّسات: إنّها الشّعوب السّلتيّة (*Celtes*)، وقد بدأنا أنا والسيّد هنري هوبير (*Henri Hubert*) في إثبات هذا الزّعم[124].

القانون الصّينيّ

وأخيرا، فإنّ حضارة عظيمة، هي الحضارة الصّينيّة احتفظت من الأزمان العتيقة بالمبدإ القانونيّ التي يعنينا بالتّحديد؛ فهي تعترف بالرّابطة التي لا تنفصم بين أيّ شيء ومالكه الأصلي. فإلى أيّامنا هذه، لا يزال الشّخص الذي باع أحد مُمتلكاته[125]، ولو

(123) قصيدة رجينسمال (*Reginsmal*)، 7. قامت الآلهة بقتل "عُتْر" (*otr*) ابن "هريدمر" (*Hreidmar*)، وكانت مُجبرة على افتدائه بتغطية جلده بالذّهب. إلّا أنّ الإله "لوكي" (*Loki*) لعن ذلك الذّهب، فقال "هريدمر" المقطع المذكور. ونحن مدينون بهذه المعلومات إلى السيّد موريس كاهن الذي يشير إلى أنّ ما ورد في البيت الثّالث: "بقلب خيّر" إنّما هو التّرجمة الكلاسيكيّة إذ إنّ عبارة "*af heilom hug*" تعني في الواقع: "في حالة روحيّة مباركة".

(124) سينشر هذا العمل بعنوان: "انتحار الزّعيم الغاليّ" (*Le Suicide du chef Gaulois*) مع هوامش للسيّد هنري هوبير في عدد قادم من المجلّة السّلتيّة (*Revue Celtique*).

(125) يُعرّف قانون العقارات الصّينيّ - على غِرار القانون الجرمانيّ وقانوننا القديم - إعادة شراء ما تمّ بيعه وحقّ الأقارب، وهو حقّ ذو اعتبار كبير، في إعادة شراء المُمتلكات بوصفها ممّا لا يجوز إخراجه من التّركة، وهو ما يسمّى الاسترداد بالنّسب. انظر: هوانغ (بيار)، مفاهيم فنّية حول المُمتلكات في الصّين (مع مختارات من الصّكوك والوثائق =

كان ماعوناً، يحتفظ طوال حياته بنوع من الحقّ إزاء المشتري هو حقّ "**بُكَاء مَالِه**". وقد سجّل الأب "هوانغ" (Hoang) نماذج من "**تذاكر التنهّدات**" هذه التي يسلّمها البائع إلى المشتري[126]. إنّها نوعٌ من أنواع حقّ تتبّع الشّيء ممتزجٌ بحقّ تتبّع الشّخص، وهو يلاحق البائع زمناً طويلاً حتّى بعد أن ينتقل منه الشّيء إلى مُلكيّة آخرين نهائيّاً، وحتّى لو أُتِمَّ تنفيذ جميع بنود العَقْد "**الباتّ**". فمن خلال الشّيء المنقول، حتّى ولو كان سلعة استهلاكيّة، لا يكون التّحالف المنجرّ عن التّعاقد مؤقّتاً، بل هو يفترض ارتباط المتعاقدَيْن إلى الأبد. وفي الأخلاقيّة الأنّاميّة [من منطقة آنّام في فيتنام ـ م]، يُعتبر قبول الهديّة أمراً خطيراً، وقد أعطى السيّد إدوارد ويسترمارك (*Edward Westermarck*)[127] حين أشار إلى هذا الأمر، لمحةً عن أهمّيته.

= الرّسميّة)، **منوّعات من الحضارة الصّينيّة**، رقم 11، شانغهاي، 1897، ص8-9.
لكنّنا لا نهتمّ كثيراً بحقيقة أنّ البيع النّهائيّ للأراضي في تاريخ البشريّة، وفي الصّين على وجه الخصوص، هو أمر مستجدّ؛ فقد كان إلى حدود القانون الرّومانيّ، ثمّ من جديد في قوانيننا الجرمانيّة والفرنسيّة القديمة، محاطاً بكثير من القيود الدّاخليّة بفعل المشاعيّة الأسَريّة والتعلّق العميق للأسرة بالأرض وارتباط الأرض بالأسرة، وهذا ما يسهّل الاستدلال عليه إذ إنّ الأسرة هي البيت والأرض، ومن الطّبيعيّ أن تنجو الأرض من براثن القانون ومن اقتصاد رأس المال. وفي الواقع، فإنّ القوانين القديمة والجديدة المتعلّقة بـ'**المسكن**' [*homestead* بالإنكليزيّة في النصّ- م]، وآخر القوانين الفرنسيّة بشأن '**مُمتلكات الأسرة غير القابلة للحجز**' هي استمرار للحالة السّابقة وعودة إليها. لذا، فحديثنا يتعلّق بالماعون بصفة خاصّة.

- Hoang (Pierre), *Notions techniques sur la propriété en Chine avec un choix d'actes et de documents officiels*, (Variétés Sinologiques n° 11), Chang-hai, 1897.

(126) انظر: هوانغ، ن.م.س، ص10، 109، 133. ونحن ندين باطّلاعنا على هذه الوقائع إلى السيّدين ميستر (Mestre) وغراني (Granet)، وقد سبق لهما أن تأكّدا من ذلك بنفسيهما في الصّين.

(127) ويسترمارك، **أصل الأفكار الأخلاقيّة وتطوّرها**، م.م.س، ج1، ص594. وقد استشعر ويسترمارك وجود مشكلة من النّوع التي نحن بصدد معالجتها، لكنّه لم يتناولها إلّا من باب حقّ الضّيافة. ومع ذلك، لا بدّ من قراءة ملاحظاته المهمّة جدّاً بشأن العُرف المغربيّ حول العار (التّضحية الملزمة للمتضرّع، المرجع نفسه، ص386) ومبدأ '**الله والطّعام يجازيانه**' (عبارات مشابهة بشكل ملحوظ لتلك الموجودة في التّشريع الهندوسيّ).
انظر: ويسترمارك، **طقوس الزّواج في المغرب الأقصى**، م.م.س، ص365.
وانظر أيضاً: تايلور (إدوارد بورنت)، **الأنثروبولوجيا**، لندن، 1881، ص373 وما بعدها.
- Tylor (Edouard Burnett), *Anthropology*, London: Macmillan & Co, 1881.

الفصل الرّابع

خُلاصات

أوّلاً: خُلاصة في الأخلاق

من الممكن سَحْب هذه المُلاحظات على مُجتمعاتنا، فلا يزال هناك جزء كبير من أخلاقنا ومن حياتنا نفسها يسبح في نفس هذه الأجواء المُفعمة بالهِبَة والالتزام والحريّة. ومن حسن الحظّ أنّ الأمور لم تَغْدُ كلّها مُصنّفة بمقياس البيع والشّراء، وأنّه ما يزال للأشياء قيمة عاطفيّة إضافة إلى قيمتها السّوقيّة، هذا إن لم نَقُلْ أنّه ما زالت هناك قِيَمٌ من صميم هذا النّوع. فما نعايشه لا ينحصر في أخلاق التجّار، ولا يزال يُوجد بيننا أُنَاسٌ وطبقات متطبّعة بالأخلاق القديمة، وهي الأخلاق التي غالباً ما نتخلّق بها، على الأقلّ في أوقات معيّنة من السّنة أو في بعض المناسبات.

إنّ الهِبَة التي لا يُردّ عليها تجعل متقبّلها في درجةٍ دُنْيَا، خاصّة إن كان قَبِلَهَا دون نيّة الردّ عليها، ولعلّنا لا نخرج عن المجال الجِرمانيّ حين نذكّر بالمقالة المدهشة لرالف والدو إيمرسون (Ralph Waldo Emerson) وهي بعنوان: "في الهدايا والتَّقْدِمات"[1]. أمّا المَنُّ، فهو أكثر إيذاءً لمن يقبله[2]، ولهذا تجهد

---

(1) إمرسون (رالف والدو)، في الهدايا والتّقدمات، في: مقالات وملامح إنكليزيّة، منشورات جامعة هارفارد، 1848، م 5.

- Emerson, (Ralph Waldo), "*On Gifts and Presents*", in: *Essays and English Traits*, The Harvard Classics, 1848, second serie, volume 5.

(2) القرآن الكريم، السّورة 2، الآية 265 [يشير موسّ إلى الآية: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ=

أخلاقيّتنا في أن تنحو باتّجاه القطع مع الرّعاية اللّاشعوريّة والشّائنة للغنيّ "المُحْسِن".

إنّ الضّيافة لا بدّ أن يُردّ عليها، شأنها شأن "التحيّة والمجاملات المهذبّة". ونحن هنا نرى على أرض الواقع أَثَر الخلفيّة التّقليديّة القديمة، خلفيّة البُوتْلاتشات القديمة النّبيلة، كما نرى أيضاً بروز تلك البواعث الأساسيّة للنّشاط البشريّ: التّنافس بين الأفراد من نفس الجنس(3)، تلك "الإمبرياليّة الغريزيّة" للبشر. إنّها خلفيّة مشتركة: حيوانيّة من جِهة، ونفسيّة من جِهة أخرى. وفي هذه الحياة المتميّزة التي هي حياتنا الاجتماعيّة، لا يُمكننا نحن أنفسنا أن "نكون حُثَالة" كما نقول عندنا في فرنسا؛ ولا مندوحة من أن يكون الردّ أعظم ممّا تلقّينا، ودفع ثمن "دَوْرَة" مشروبات للحاضرين هو دائماً أغلى وأكبر. هذا ما يفسّر لِمَ كانت بعض العائلات القرويّة في منطقة اللّورين (Lorraine) زمن طفولتي، تعيش الكفاف في حياتها اليوميّة لتنقلب إلى مبذّرة بلا حساب من أجل ضيوفها بمناسبة احتفال بذكرى قدّيس أو زواج أو تناول القُربان المُقدّس أو جنازة؛ ذلك أنّه لا بدّ أن يكون المرء "سيّداً كبيراً" في مثل هذه المناسبات. بل ويُمكن أن نقول أيضاً إنّ جزءاً من شعبنا يتصرّف على هذا النّحو وينفق على الدّوام دون حساب حين يتعلّق الأمر بضيوفه وأعياده و"هدايا رأس السنة".

إنّ الدّعوة لا بدّ أن تُوَجّه ولا مندوحة من أن تُلَبّى، وهو ذات التصرّف الذي لا يزال قائماً حتّى في هيئاتنا اللّيبراليّة. وفي بعض مناطق ألمانيا وفرنسا كانت القرية، من خمسين سنة وربّما حتّى وقت قريب، تشارك برمّتها في وليمة الزّواج؛ وكان امتناع شخص ما عن ذلك نذير شؤم ودليلاً على الحسد و"الكَيْد".

ففي أماكن كثيرة من فرنسا، كان النّاس جميعهم، ولا يزالون، يشاركون

= ﴿أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، ويبدو أنّ المقصود الآية التي قبلها (الآية 264 من سورة البقرة) لا هذه الآية، وفيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ - م].

وانظر أيضاً: كوفمان كوهلر، **الموسوعة اليهوديّة**، ج1، ص465.

- Kohler (Kaufmann), *Jewish Encyclopaedia*, New York, 1906.

(3) جيمس (وليم)، مبادئ علم النّفس، منشورات جامعة هارفارد، 1890، ج 2، ص409.

- James (William), *The Principles of Psychology*, Harvard: Harvard University Press, 1890.

في الاحتفالات. ولا يزال النّاس في منطقة بروفانس (Provence)، بمناسبة ولادة طفل، يُهدون المولود البَيْض وغيره من الهدايا الرّمزيّة. كما لا تزال للأشياء التي تُباع رُوْحٌ، وهي محلّ تتبُّع من قبل مالكها السّابق، على غِرار تتبُّعها له. وفي أحد وِدْيَان منطقة "فوج" Vosges بمقاطعة "كورنيمون" Cornimont، كانت العادة منذ زمن غير بعيد وربّما لا يزال الأمر كذلك عند بعض الأسر، أن يقوم من يبيع بعضاً من حيواناته برسم صليب على باب الحظيرة والاحتفاظ بالحبل الذي يأتي به المشتري مقابل وضع بعض المِلْح في يده، وذلك حتّى تنسى الحيوانات صاحبها وتفقد الرّغبة في العودة إلى "ديارها". أمّا في منطقة "راوون أوبوا" Raon-aux-Bois، فتُعطى للحيوانات المَبِيعة شطيرة من الزّبدة بعد تدويرها ثلاث مرّات حول الأُشْرة (*crémaillère*) على أن تُقدّم إليها باليد اليمنى. صحيح أنّ الأمر يتعلّق هنا بالمواشي الكبيرة التي تمثّل جزءاً من الأسرة، إذ كانت الحظيرة جزءاً من البيت؛ إلّا أنّ عدداً من الاستخدامات الفرنسيّة الأخرى يدلّ على وجوب فصل الشّيء المَبِيع عن البائع، مثلاً: ضرب الشّيء المبيع، جَلْد الخروف المَبِيع، إلخ[4]. .. بل إنّه يُمكننا القول بأنّ قسماً كاملاً من القانون، وهو قانون الصّناعيّين والتجّار، هو في الوقت الرّاهن، في تعارض مع الأخلاق. والأحكام الاقتصاديّة المُسبقة عند الشّعب، أي عند المنتجين، إنّما هي نابعة من رغبتهم في متابعة الأشياء التي أنتجوها ومن إحساسهم الحادّ بأنّ عملهم يُباع دون إشراكهم في الرّبح.

وفي أيّامنا هذه، تتحرّك المبادئ القديمة ضدّ الفظاظات، وضدّ تهويمات

(4) يذكر كرويت (انظر ص12 من تقريرنا حول كتابه "**التّعاون في وسط جزيرة سيلاب**") بعض الوقائع من هذا النّوع في جزيرة "سيلاب".
انظر أيضاً كتابه حول قبيلة التّوراجا: "**التّوراجا في منطقة سعدان**"، **المجلّة الباتافيّة لجمعيّة الفنون والعلوم**، باتافيا (إندونيسيا)، العدد 63: طقس إدخال الجاموس في الحظيرة (ص299)؛ طقس شراء الكلب حيث يُشْتَرَى كلّ عضو منه لوحده وكلّ جزء منه لوحده بعد أن يُبصق في طعامه (ص296)؛ لا يُباع القطّ تحت أيّ ظرف من الظّروف ولكنّه يُعَارُ (ص281)، إلخ...
- Kruyt (Albertus Christiaan), "*De Toradja's van de Sa'dan*", *Tijdschrift Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, 63 (2), Batavia, 1924 (pp. 259-401).

مدوّناتنا القانونيّة ووحشيّتها. ومن وجهة النّظر هذه، يُمكننا القول إنّ قسماً كاملاً من تشريعنا الذي هو بصدد التخلّق، وبعض الاستخدامات المُستحدثة، لا يعدو ضرباً من التّقهقر إلى الخلف. وردّ الفعل هذا ضدّ البرود الرّومانيّ والسّكسونيّ لنظامنا هو صحّيٌ تماماً، وقويّ. ويُمكن لبعض المبادئ الجديدة في القانون والممارسة أن تُفسَّر على هذا النّحو، فقد استغرقنا وقتاً طويلاً للاعتراف بالمُلكيّة الفنّية والأدبيّة والعلميّة، أي ما وراء العمل الفظّ لبيع المخطوط أو الآلة الأولى أو اللّوحة الفنيّة الأصليّة. فالشّركات في حقيقة الأمر ليس لها مصلحة كبيرة في الاعتراف لِوَرَثة المؤلّف أو المخترع، هذا المُحسن للإنسانيّة، سوى ببعض الحقوق على الأشياء التي أبدعها صاحب الحقّ؛ بل إنّها تُعلن بكلّ سعادة إنّ تلك الأشياء هي نِتاج الرّوح الجماعيّة بمقدار ما هي نِتاج الرّوح الفرديّة؛ فالجميع يريدها أن تسقط بما يُمكن من سرعة في المجال العُموميّ للنّشر، أو في التّداول العامّ للثّروات.

ولكن فضيحة الزّيادة في قيمة اللّوحات والمنحوتات والتّحف الفنّية في حياة الفنّانين وورثتهم المباشرين، ألهمت تشريع القانون الفرنسيّ لشهر سبتمبر 1923، وهو القانون الذي يعطي الفنّان وورثته حقّ متابعة تلك المكاسب المتتالية المحقّقة من المبيعات المتعاقبة لأعماله(5). وإنّ جميع تشريعاتنا الخاصّة بالضّمان الاجتماعيّ في إطار الاشتراكيّة الدّولويّة التي حقّقناها بالفعل، إنّما تقوم على المبدأ التّالي: لقد أعطى العاملُ حياته وجهده لخدمة الجماعة من جِهة أولى، ولخدمة رؤسائه في العمل من جِهة أُخرى، وإذا ما كان ينبغي له أن يساهم في

(5) وهذا القانون لا يقوم على مبدأ عدم شرعيّة الأرباح التي يحقّقها المتعاقبون على مُلكيّة الشّيء. وهو غير مطبّق على نطاق واسع. ومن وجهة النّظر هذه، تستدعي التّشريعات السّوفياتيّة المتعلّقة بالمُلكيّة الفكريّة وتفريعاتها فضولنا: فقد تمّ في البداية تأميم كلّ شيء، قبل أن يُدرَك لاحِقاً أنّ ذلك يُلحق الضّرر بالفنّان دون سواه وهو بعدُ على قيد الحياة، فضلاً عن حرمان الجهة الوطنيّة المحتكرة للنّشر من موارد كافية. ومن ثمّ أُعيدت حقوق المؤلّفين إلى سابق حالها حتّى بالنّسبة للمؤلّفات الكلاسيكيّة القديمة التي دخلت المجال العُموميّ والسّابقة على هذه القوانين الرّديئة، وبذلك تمّت حماية الكُتّاب. والآن - وهذا ما يجب قوله- فإنّ السّوفيات يعتمدون قانوناً من الطّراز العصريّ. وفي الواقع، فإنّ السّوفيات - على غِرار أخلاقيّتنا في مثل هذه الأمور- متردّدون بين اعتماد حقّ الشّخص أو الحقّ على الأشياء.

مهمّة التّأمين، فإنّ ذمّة أولئك الذين استفادوا من خدماته لا تَبْرَأُ بمجرّد دفعهم مرتّبه، بل إنّ على الدّولة نفسها، وهي التي تمثّل المُجتمع، وعلى رؤسائه أن يشاركوه في تأمين حياته ضدّ البطالة، والمرض، والشّيخوخة، والموت.

بل إنّ استخدامات جديدة وحاذقة، مثل صناديق المساعدة الأُسَريّة التي وضعها صناعيّونا الفرنسيّون عن طواعيّة وبحزم لفائدة العمّال من ذوي الأُسَر، تستجيب بصفة عفويّة لهذه الحاجة المتمثّلة في تساند الأفراد أنفسهم، والنّظر بعين الاعتبار للأعباء المُلقاة عليهم وما تمثّله من مصالح ماديّة ومعنويّة[6]. وفي ألمانيا وبلجيكا تعمل جمعيّات مماثلة بنجاح لا يقلّ عن النّجاح المسجّل في فرنسا. أمّا في بريطانيا العظمى -وفي هذا الوقت المتميّز ببطالة مستشرية رهيبة تؤثّر على الملايين من العمال- فنشهد قيام حركة قويّة للمطالبة بإيجاد تأمينات ضدّ البطالة تكون إجباريّة ومنظّمة في إطار الهيئات الحِرَفيّة. ولقد تعبت المدن والدّولة من تحمّل هذه النّفقات الضّخمة وتلك المدفوعات للعاطلين عن العمل، والتي يعود سببها إلى واقع الصّناعات المنفردة والأوضاع العامّة للسّوق. وهذا ما دعا بعض علماء الاقتصاد البارزين وقادة الصّناعة (السيّد بيبوس Pybus، السّير ليندن ماكاسي Lynden Macassey) إلى العمل من أجل أن تقوم المؤسّسات بنفسها بتنظيم صناديق البطالة حسب الهيئات الحِرَفيّة وأن تتحمّل هي نفسها عِبْءَ تلك التّضحيات، وهم يريدون باختصار أن تكون تكلفة تأمين العمّال والتصدّي للبطالة جزءاً من النّفقات العامّة التي تتحمّلها كلّ صناعة على حِدَة.

إنّ هذه الأخلاقيّة وهذا التّشريع لا يعكسان في رأينا اضطراباً، بل رجوعاً إلى الحقّ[7]. فنحن نرى من جِهة أولى، انبلاج الأخلاق المهنيّة والحقّ النقابيّ

---

(6) سبق للسيّد غايتان بيرو (Gaétan Pirou) [عالم اقتصاد فرنسي-م] إبداء ملاحظات من هذا القبيل.

(7) من نافلة القول هنا أنّنا لا ندعو إلى أيّ هدم. فمبادئ القانون التي تحكم السّوق والشّراء والبيع، والتي تمثّل شرطاً أساسيّاً لتكوّن رأس المال، يجب ويُمكن أن توجد جنباً إلى جنب مع المبادئ الجديدة والمبادئ الأقدم. ولكن لا ينبغي للباحث في علم الأخلاق وللمشرّع الوقوف أمام ما يُزْعَم أنّها مبادئ قانون طبيعيّ. وعلى سبيل المثال، يجب أن يُنْظَر في التّمْييزَات بين القانون العينيّ والقانون الشّخصيّ بوصفها تجريداً أو اقتباساً نظريّاً من بعض قوانيننا. يجب الحفاظ عليها، لكن مع تركها تنعم بالرّاحة في زاويتها.

ودخولهما حيّز الواقع، فصندوق التّعويضات والشّركات التّعاونيّة التي تبعثها المجموعات الصّناعيّة لا تَشُوبها أيُّ شائبة من وجهة نظر أخلاقيّة صِرْف، إلّا في ما يتعلّق بنقطة واحدة هي إدارتها الأبويّة المحض من قِبَل أرباب العمل. وعلاوة على ذلك، فإنّ الجماعات الفاعلة في هذا الشّأن هي: الدّولة والبلديّات والمنشآت العُموميّة للإغاثة وصناديق التّقاعد والادّخار والشّركات التّعاونيّة وأرباب العمل والأُجَراء، وهي مُرتبطة جميعاً فيما بينها كما نراه مثلاً في التّشريعات الاجتماعيّة في ألمانيا وفي منطقة الألزاس واللّورين (*Alsace-Lorraine*)، وهو ما سيتمّ غَداً في التّأمين الاجتماعيّ الفرنسيّ أيضاً؛ فنحن نعود بالتّالي إلى أخلاقيّة جماعويّة. ومن جِهة أخرى، فإنّ الأمر يتعلّق بأفراد هم مَنْ تريد الدّولة ومؤسّساتها الفرعيّة رعايتهم. فالمُجتمع يريد استعادة وحدته الاجتماعيّة، وهو يسعى للإحاطة بالفرد وهو في حالة ذهنيّة غريبة تمتزج فيها مشاعرُ ما له من حقوق، بمشاعر أخرى أكثر نقاءً: مشاعر الرّحمة والخدمة "**الاجتماعيّة**" والتّضامن. فمسائل الهِبَة والسّخاء والعطاء الملزم، ومسألة الكرم ومسألة المصلحة المحقَّقة فيما نُعطي، تعود عندنا كما تعود فكرة مهيمنة من غياهب النّسيان. إلّا أنّه لا يكفي أن نشير إلى حقيقة، بل يجب أن نستخلص منها ممارسة ومبدأً أخلاقيّاً. إنّه لا يكفي أن نقول إنّ هذا القانون هو بصدد التخلّص من بعض التّجريدات : التّمييز بين الحقوق العينيّة والحقوق الفرديّة، وإنّ ذلك لَبِنَة في سبيل إضافة المزيد من القوانين إلى القانون الفظّ للبيع وتسديد الخدمات؛ بل يجب القول بأنّ ذلك يمثّل ثورة كبيرة.

أوّلاً، نحن نعود، ويجب علينا العودة، إلى أخلاق "**الإنفاق النّبيل**". ومن الضّروريّ أن يعود الأثرياء، على غِرار ما يوجد في البلدان الأنغلوسكسونيّة وعديد من المُجتمعات الأخرى البرّية منها والمتحضّرة - عن طواعيّة وبالقسر أيضاً - إلى أن يعتبروا أنفسهم بمثابة خَزَنَةٍ لمواطنيهم. فقد كانت للحضارات القديمة - التي تولّدت عنها حضاراتنا - احتفالات بيوم الغُفران (اليوبيل *le jubilé*)، وكان لغيرها اللّيتورجيا (*les liturgies*) [ما تفرضه الدّولة عند قدامى اليونان من وجوب تمويل مشاريع عُموميّة على قاعدة أنّ الثّروة الشّخصيّة لا تُملك إلّا بتفويض من المدينة-م]، والمهرجانات الموسيقيّة (*Choregies*) وواجب تجهيز السّفن الحربيّة (*triérarchies*) والمآدب العامّة (*syssities*) (الطّعام

المشترك)، والنّفقات الإلزاميّة لأعضاء البلديّة والشّخصيّات القنصليّة. ولا بدّ لنا من العودة إلى مثل هذه القوانين. كما لا بدّ أيضاً من مزيد الاعتناء بالفرد وحياته وصحّته وتعليمه - وهذا أمر مربح بلا شكّ- وأسرته، ومستقبل أسرته، ولا بدّ من المزيد من النيّة الطيّبة ومن الحساسيّة والسّخاء في عقود تأجير الخدمات وتأجير المباني ومبيعات الموادّ الغذائيّة الأساسيّة، ولا بدّ من إيجاد وسيلة للحدّ من فوائد المُضاربات والرِّبا.

ومع ذلك، لا مندوحة للفرد من أن يعمل وأن يُضطرّ إلى الاعتماد على نفسه، لا على الغير. وفي المقابل، يجب عليه الدّفاع عن مصالحه بصفته الشّخصيّة وفي أُطُر جماعيّة. وسيكون الإفراط في الكرم والشّيوعيّة سيّئاً وضارّاً بالمُجتمع بنفس القدر الذي تُحدثه أنانيّة مُعاصرينا وفرديّة قوانيننا. يقول جِنّيٌّ شرّير يعيش في الغابة في ملحمة المهابهاراتا لأحد الكهنة البراهمة ممّن أعطوا الكثير لكن بطريقة ضارّة: "**لهذا السّبب أنت نحيف وشاحب**". فلا بدّ من تجنّب سلوك الرّاهب وسلوك "شايلوك" [المرابي اليهوديّ الجشع في مسرحيّة شكسبير **تاجر البندقيّة** ـ م]، ولا بدّ للأخلاقيّة الجديدة أن تكون بالتّأكيد مزيجاً جيّداً ومُعتدلاً من الواقع والمُثُل العُليا.

وهكذا، يُمكننا بل ويجب علينا أن نعود إلى ما هو عتيق، إلى بعض العناصر منه؛ وسنجد في ذلك بواعث حياةٍ وفِعْلٍ لا تزال تعرفها مُجتمعات وطبقات عديدة: فرحة العطاء أمام النّاس، لذّة الإنفاق السّخيّ في سبيل الفنّ، وكرم الضّيافة والحفلات الخاصّة والعامّة. إنّ التّأمين الاجتماعيّ والرّعاية التي يضمنها التّآزر والتّعاون والمجموعة الحِرَفيّة، وجميع هذه الكيانات المعنويّة التي يُضفي عليها القانون الإنكليزيّ اسم "**الجمعيّات الوداديّة**" (*Friendly Societies*)، لَهِيَ أفضل من مجرّد الأمن الشّخصيّ الذي يكفله النّبيل لتابعه، وأفضل من الحياة الضّيقة التي توفّرها الأجرة اليوميّة المقرّرة من قبل أرباب العمل، بل وأفضل من الادّخار الرّأسماليّ القائم فحسب على الائتمان المتقلّب.

بل لعلّه من المُمكن تصوّر ما سيكون عليه مُجتمع تسود فيه مثل هذه المبادئ. ونحن نجد أخلاقيّة واقتصاداً من هذه النّوعيّة قائمَيْن بالفعل وإن بدرجة معيّنة في المِهن الحرّة لأممنا الكبرى. فالشّرف والابتعاد عن الأنانيّة والتّضامن

بين أصحاب كلّ حِرْفة ليست مجرّد كلمات فارغة، ولا هي متعارضة مع متطلّبات العمل. فَلْنُأَنْسِنْ كذلك الفئات المهنيّة الأخرى، ولنصقل ما لدينا بالفعل، بذلك سنكون حقّقنا تقدّماً كبيراً طالما دعا إليه دوركهايم. فإذا فعلنا ذلك، فإنّنا سنعود، وهذا ما نراه، إلى الأساس الثّابت في القانون وإلى مبدإ الحياة الاجتماعيّة السّويّة. يجب ألّا نأمل في أن يكون المواطن إمّا طيّباً للغاية أو في منتهى الأنانيّة، إمّا عديم الإحساس أو واقعيّاً إلى أقصى حدّ. لا بدّ أن يكون لديه شعور حادّ بنفسه، لكن وبالآخرين وبالواقع الاجتماعيّ أيضاً (بل لعلّ في هذه المسائل الأخلاقيّة واقعاً آخر؟)، ولا بدّ أن يتصرّف آخذاً في الحسبان نَفْسَه، والجماعات التي ينتمي إليها، ومُجتمعه.

إنّ هذه الأخلاقيّة أزليّة، وهي ممّا تشترك فيه أكثر المُجتمعات تطوّراً، ومُجتمعات المستقبل القريب، وجميع المُجتمعات الأقلّ تقدّماً الممكن تخيّلها. وهنا مربط الفرس، فنحن هنا لا نتحدّث بمصطلحات القانون، بل نتحدّث عن بَشرٍ ومجموعات بشريّة، إذ إنّ الفاعل في كلّ زمان وفي كلّ مكان إنّما هم البشر أو المُجتمع أو مشاعر النّاس الصّادرة عن رُوح ولحم ودم. فلنبرهن على ذلك: إنّ النّظام الذي نقترح تسميته "**نظام التَّقْدِمات الشّاملة**" أي بين عشيرة وأخرى، ذاك الذي يتبادل فيه الأفراد والجماعات كلّ شيء فيما بينهم، هو أقدم نظام اقتصاديّ وقانونيّ يُمكن معاينته وتصوّره، وهو يُشكّل الأساس الذي صدرت عنه أخلاقيّة الهديّة/التّبادل. وهذا بالضّبط، مع مراعاة التّناسب، نفس النّمط الذي نودّ أن نرى مُجتمعاتنا تتجّه نحوه. ولفهم هذه الأطوار القديمة للقانون، نعطي مثالين من مُجتمعين مختلفين تمام الاختلاف. ففي "**الكوروبوري**" (رقصة دراميّة يشارك فيها جميع النّاس) التي تقام عند جبل الصّنوبر *Pine Mountain*[8] (في الوسط الشّرقي لولاية كوينزلند)، يدخل كلّ فرد بدوره المكان المخصّص للرّقص ماسكاً بإحدى يديه قاذف رماحه، فيما تبقى يده الأخرى وراء ظهره، ثمّ يقوم برمي

---

(8) روث (والتر إدموند)، "الألعاب والرّياضة والتّسالي"، نياسة كوينزلند الشّماليّة، النّشريّة رقم 4، مارس 1902، المطبعة الحكوميّة، بريزباين (ص1-24)، ص23، الهامش 28.
- Roth (Walter Edmund), "*Games, Sports and Amusements*", *North Queensland Ethnology*, Bulletin n° 4, March 1902, Brisbane: Government Printer (pp. 1-24).

سلاحه وسط دائرة على الطّرف الآخر من حلبة الرّقص مُعْلِناً في صوت عالٍ اسم المكان الذي جاء منه، مثلاً: "كونيان *Kunyan* هي بلدي"[9]؛ ثمّ يتوقّف لحظة يقوم أصدقاؤه خلالها بـ"وضع هديّة" قد تكون رُمْحاً أو سلاح "الكيد المرتدّ" (*boomerang*) [ويتمثّل في قطعة خشب مَلْويّة تعود إلى ملقيها تلقائيّاً بعد إصابة هدفها ـ م] أو أيّ قطعة سلاح أخرى في يده الثّانية؛ وبذلك "**يُمكن لمحارب باسل الحصول على أسلحة تفوق ما تتّسع له يده، خاصّة إذا ما كان له بنات في سنّ الزّواج**"[10].

وفي قبيلة نيباغو (إحدى قبائل شعب السُّيو *Siou*)، يوجّه رؤساء العشائر لزعماء العشائر الأخرى[11] خُطَباً تُعتبر نماذج مميّزة لهذه الأخلاقيّة[12] المنتشرة في جميع حضارات هنود أميركا الشّماليّة، كما تقوم كلّ عشيرة عند الاحتفال بمهرجانها بطهي أطعمة وإعداد التّبغ لممثّلي العشائر الأخرى. وَهَاكُمْ على سبيل المثال مقتطفات من خطاب رئيس عشيرة الأفاعي[13]: "**أحيّيكم، وهذا جيّد، كيف يُمكن لي أن أقول خلاف ذلك؟ أنا رجل فقير لا قيمة لي، وأنتم تذكّرتموني. هذا جيّد... لقد تذكّرتم الأرواح وجئتم كي تجالسوني... أطباقكم ستُملأ عن قريب، ولذا فأنا أحيّيكم، أنتم البشر الذين حلّوا محلّ الأرواح...**". وحين ينتهي كلّ زعيم من الأكل وتُلقى قرابين التّبغ في النّار،

---

(9) إعلان اسم العشيرة أمر شائع جدّاً في جميع مناطق شرق أستراليا، وهو مُرتبط بنظام الشّرف وبالخواصّ السّحريّة للاسم.

(10) وهذه حقيقة هامّة، الأمر الذي يوحي بانعقاد التزامات زواج حينها عن طريق تبادل الهدايا.

(11) رايدن (بول)، قبيلة وينيباغو، التّقرير السّنويّ السّابع والثّلاثون لمكتب النّياسة الأميركيّة، واشنطن، 1915-1916، ص320 وما بعدها.

- Radin (Paul), "*The Winnebago Tribe*", 37th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1915-1916.

(12) انظر مادّة "*etiquette*" في: هودج (فريدريك ويب)، **موجز حول هنود شمال المكسيك**، واشنطون، 1906.

- Hodge (Frederick Webb), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington DC: Frederick Webb Hodge, 1906.

(13) ص326، وقد كان من باب الاستثناء أن يكون اثنان من الزّعماء المدعوّين من عشيرة الأفاعي. ويُمكننا مقارنة الخُطَب، فهي متطابقة تماماً مع خُطَب احتفال جنائزيّ (التّبغ). انظر: سوانتون، **أساطير ونصوص التّلَنْجِيت**، م.م.س، ص372.

فإنّ الصّيغة النهائيّة لخطاب الزّعيم تحدّد الآثار المعنويّة للمهرجان ولجميع ما تمّ من هدايا: "**أشكر لكم حضوركم لشغل هذا المقعد، وأنا مُقِرٌّ بالجميل. لقد شددتم أزري... بَرَكَة أجدادكم (الذين انكشف لهم الغيب والذين تقمّصوكم) تساوي بَرَكَة الأرواح. وإنّه لمن المفرح أن تشاركوني احتفالي. هذا ما يجب أن يكون، وقد قال شيوخنا: حياتك هشّة وأنت لا تستطيع أن تعزّزها إلّا عن طريق (مجلس البواسل)، وقد نصحتم لي... وهذا يُحْيِيني**". وهكذا، فإنّه لا يوجد منذ بداية التطوّر البشريّ إلى نهايته إلّا حكمة واحدة. فلتعتمد حياتنا إذن المبدأ الذي كان وسيظلّ دائماً مبدأ: تجاوز الذّات والعطاء الطّوعيّ والإلزاميّ، فلن نكون على خطأ؛ وهذا ما يقوله مثل ماوريّ جميل:

كو - مارو - كاي - آتو

كو - مارو - كاي - ماي

كا - نغوّه - نغوّه.

"أعطِ بقدر ما تأخذ، وسيكون كلّ شيء على ما يرام"[14].

ثانياً: خلاصات في الاجتماع الاقتصاديّ والاقتصاد السّياسيّ

إنّ هذه الحقائق لا تسلّط الضّوء على أخلاقيّتنا ولا تُعِينُ على توجيه مثالنا الأعلى فحسب، بل يُمكننا الاهتداء بها أيضاً في سبيل تحليل أفضل للوقائع الاقتصاديّة الأكثر عُموميّة، بل إنّ هذا التّحليل يساعد على تبيّن أفضل مسالك التصرّف الملائمة لمُجتمعاتنا. ولقد رأينا في مناسبات عدّة كم كان اقتصاد التّبادل-الهِبَة هذا برمّته عصيّاً على الدّخول في أُطر ما يُزعم أنّه اقتصاد طبيعيّ، أي النّفعيّة. فجميع هذه الظّواهر الهامّة في الحياة الاقتصادية لجميع هذه الشّعوب - وَلْنَقُلْ تثبيتاً للأفكار، إنّها كانت ممثّلة كما ينبغي لحضارة العصر الحجريّ العظيمة - وجميع هذه الآثار الضّخمة للتّقاليد سواء في المُجتمعات القريبة منّا أو في ممارساتنا، تتجاوز الأنماط النظريّة التي يبنيها عادة بعض الاقتصاديّين ممّن

---

(14) يترجم الأب تايلور هذا المثل (تي إيكا آ ماوي، م.م.س، ص130، المثل 42) باختصار '*give as well as take and all will be right*' [**اعطِ كما تأخذ، وسيكون كلّ شيء على ما يرام-م**]، ولكن التّرجمة الحرفيّة قد تكون: "**بقدر ما يعطي مارو، بقدر ما يأخذ مارو، وهذا جيّد، جيّد**" (مارو هو إله الحرب والعدالة).

أراد المقارنة بين مختلف الاقتصادات المعروفة[15]. ولذلك فإنّنا نُضيف مُلاحظاتنا المكرّرة إلى مُلاحظات السيّد مالينوفسكي الذي كرّس كتاباً كاملاً من أجل "نَسْف" النّظريات الشّائعة حول الاقتصاد "البدائيّ"[16].

وَلْنَعْرِضْ سلسلة متماسكة من الحقائق: إنّ مفهوم القيمة موجود في هذه المُجتمعات؛ وتتكدّس فيها - في المطلق - فوائض كبيرة جدّاً غالباً ما يتمّ إنفاقها في غير جدوى وببذخ بالغ نسبيّاً[17] لا يمتّ لروح التّجارة بأيّ صلة؛ وهناك علامات للثّراء، ونوع من العُمْلة[18] التي يتمّ تبادلها. إلّا أنّ هذا الاقتصاد الغنيّ جدّاً لا يزال بأكمله مُفْعَماً بعناصر دينيّة: فللعُمْلة قوّتها السّحريّة، وهي لا تزال مُرتبطة بالعشيرة أو بالفرد[19]؛ والأنشطة الاقتصاديّة بمختلف أنواعها، مثل السّوق على سبيل المثال، لا تزال مُشْرَبَةً بالطّقوس والأساطير، ولا تزال تحتفظ بطابع احتفاليّ إلزاميّ وفعّال[20]، ولا تزال مفعمة بالشّعائر والحقوق.

ومن وجهة النّظر هذه، نحن هنا بالفعل بصدد الردّ على السّؤال الذي سبق أن طرحه دوركهايم حول الأصل الدّينيّ لمفهوم القيمة الاقتصاديّة[21]. كما تجيب هذه الحقائق أيضاً على مجموعة أسئلة حول أشكال وأسباب ما يسمّى شَطَطاً:

---

(15) لاحظ بوشر (ولادة الاقتصاد، م.م.س، ص73) هذه الظّواهر الاقتصاديّة لكنّه لم يُعْطِها حقّها حين اختزلها في الضّيافة.

(16) مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص167؛ مالينوفسكي، الاقتصاد البدائيّ لجُزُر التروبرياند، م.م.س. وانظر مقدّمة جيمس فريزر لكتاب مالينوفسكي (مغامرو غرب المحيط الهادي).

(17) لعلّ إحدى الحالات القصوى التي يُمكن الإشارة إليها هي التّضحية بالكلاب عند قبائل "الشّوكشي" (انظر الهامش رقم 64). وقد يحدث أحياناً أن يذبح أصحاب أجمل الكلاب جميع أطقم التزلّج لديهم ويضطرّون إلى شراء كلاب أخرى.

(18) انظر ما سبق.

(19) انظر ما سبق.

(20) مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص95. وانظر مقدّمة جيمس فريزر للكتاب.

(21) دوركهايم (إيميل)، الأشكال البدائيّة للحياة الدّينيّة: النّسق الطّوطميّ في أستراليا، باريس، 1912، ص598، الهامش 2.

- Durkheim (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: PUF, 1912.

تبادل الأشياء النّافعة أو "المقايضة" (*permutatio*)[22]، وهو ما تابع فيه المشّرعون اللّاتين أرسطو[23] قبل أن يضعه الاقتصاد التّاريخيّ في أصل تقسيم العمل. إلّا أنّ ما يُتدوال في هذه المُجتمعات على مختلف أصنافها، هو أمر مختلف عن الأشياء النّافعة، وهو ما قمنا بالفعل بتوضيحه. إنّنا نجد العشائر، ومختلف الشّرائح العُمْريّة، وبصورة عامّة من الجنسين ـ بسبب العلاقات المتعدّدة النّاتجة عن الاتّصال ـ في حالة دائمة من الغليان الاقتصادي، وهي الإثارة التي قلّما تكون في حدّ ذاتها مشدودة إلى المشاغل الأرضيّة، فهي أقلّ ابتذالاً بما لا يُقاس من بيوعاتنا وشراءاتنا، ومن تأجير خدماتنا أو خُزَعْبَلات بورصاتنا الماليّة.

غير أنّه ما يزال يُمكننا الذّهاب أبعد ممّا توصّلنا اليه حتّى الآن. فيُمكننا حلّ المفاهيم الرّئيسة التي استخدمناها ومزجها وتلوينها وتحديدها بطريقة أخرى. فما استخدمناه من مفردات من قبيل التَّقْدِمَة والهديّة والهِبَة، ليس في ذاته دقيقاً غاية الدقّة، إلّا أنّنا لم نجد غير ذلك، هذا كلّ ما في الأمر. وسيكون من الجيّد أن نُعيد قولبة مفاهيم الاقتصاد والقانون التي نلتذّ بجعلها متعارضة من قبيل: الحريّة مقابل الالتزام، والتحرّر والكرم مقابل التّرف والادّخار، والفائدة مقابل الجدوى. ونحن لا يسعنا سوى تقديم بعض الإشارات عن هذه المسألة، وَلْنَخْتَرْ جُزُر التروبرياند[24] مثالاً لذلك.

---

(22) التّقاسيم، م.م.س، 18، 1: في التزامات الشّراء، 1. ويطرح باولوس النّقاش الواسع بين المشرّعين الرّومان حول اعتبار المقايضة (*permutatio*) بَيْعاً. ويثير هذا المقطع الاهتمام بل ويثيره أيضاً حتّى الخطأ الذي قام به هذا العالم الفقيه عند شرحه أبيات هوميروس (2، 7، 472 إلى 475) فاللفظ *οινιοτο* يعني بالفعل "شراء"، ولكن العُمْلة اليونانيّة كانت من البرونز والحديد والجلود، وحتّى الأبقار والعبيد، وقد كان لكلّ منها قيمة محدّدة.

(23) أرسطو، السّياسة، الكتاب الأوّل، 1257 أ، 10 وما بعدها. لاحظ اللّفظ "μετεδοσις" (نفسه، 25).

- *Politique d'Aristote*, traduction en français d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éditions principales par: J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris: Ladrange, 1874.

(24) كما يُمكننا أيضاً اختيار مثال الصّدقة العربيّة: الإحسان، الصّداق، العدالة، الضّريبة. انظر أعلاه.

إنّ ما يقف وراء جميع الأعمال الاقتصاديّة التي وصفناها هو مفهوم مُعقّد، وهذا المفهوم لا يتعلّق بالهِبَة الطّوعيّة والمجانيّة المحضة، ولا بإنتاج المنافع المحضة وتبادلها، بل هو مزيج فريد من جميع ذلك. وقد بذل السيّد مالينوفسكي جهوداً جادّة[25] لتصنيف جميع المعاملات التي عاينها في جُزُر التروبرياند من حيث الدّوافع ومن حيث المنفعة ونُكران الذّات، وأنزلها منزلة بين الهِبَة الخالصة من جِهة، والمقايضة المحضة التي تجري بعد مساومات من جِهة أخرى[26]. إلّا أنّ هذا التّصنيف غير قابل للتّطبيق في الأساس، فوفقا للسيّد مالينوفسكي، فإنّ الهِبَة في نمطها الخالص ستكون الهِبَة بين الزّوجين[27]. إلّا أنّ إحدى أهمّ الوقائع التي أفادنا بها السيّد مالينوفسكي نفسه في رأينا، وألقت أضواءً ساطعة على مجمل العلاقات الجنسيّة عند البشريّة، هي بالتّحديد اعتباره "المَابُولا" (*Mapula*)[28]، أي الأجر "الثّابت" الذي يدفعه الرّجل لامرأته، نوعاً من المُقابل المادّي لما ستقدّمه من خدمات جنسيّة[29]. وبالمثل، غَدَت الهدايا المقدّمة إلى الزّعيم إتاوات، وتوزيع الطّعام (سَاغَالِي *Sagali*) تعويضات عن خدمات وطقوس مُنجزة كما هو الحال مثلاً في السّهرات الجنائزيّة[30].

وفي الحقيقة، فكما أنّ هذه الهِبَات غير مجانيّة، فهي أيضاً غير مُنزّهة عن الأغراض. فهي في مُعظمها ردّ على عطايا سابقة، وهي لا تستهدف تسديد تكاليف الخدمات والأشياء فحسب، بل وكذلك الحفاظ على تحالفات مفيدة[31]

(25) مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص177.

(26) من اللّافت جدّاً للانتباه أن لا يكون هناك بيع في هذه الحالة، لأنّه لا يوجد تبادل للفايغُوات أي للعُمْلات. فالحدّ الأقصى للاقتصاد الذي توصّل إليه سكّان جُزُر التروبرياند لا يصل إلى استخدام العُمْلة في عمليّة التّبادل نفسها.

(27) هي "*Pure gift*" بتعبير مالينوفسكي [الهِبَة المحضة- م].

(28) نفسه.

(29) ينطبق هذا اللّفظ على الأجر المدفوع لنوع من البغاء المُمارس من قبل فتيات عزباوات، انظر: مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص183.

(30) راجع ما قلناه سابقاً. ولفظ "ساغالي" *Sagali* (انظر: هاكاري *Hakari*) يعني: التّوزيع.

(31) انظر ما سبق، وخاصّة وهب "الأوريغوبو" (*Urigubu*) إلى زوج الأخت: منتوجات الحصاد مقابل العمل.

لا يُمكن رفضها، مثل التّحالف بين قبائل الصيّادين[32] وقبائل المزارعين أو صانعي الفخّار. وهذه حقيقة عامّة، وقد واجَهَتْنا مثلاً في بلاد الماوري والتسيمشيان[33]، إلخ...

وهكذا يتبيّن لنا موضع تلك القوّة الرّوحيّة والعمليّة التي تُؤلّف بين العشائر وتقسّمها في آن، والتي تُقسّم عملهم وتضطرّهم في ذات الوقت إلى التّبادل. فحتّى في هذه المُجتمعات، كان الفرد والجماعة، أو بالأحرى الجماعة الفرعيّة، تشعر دائماً بالحقّ السّياديّ في رفض العَقْد: وهذا ما يَسِمُ حركة تنقّل المُمتلكات بمِيسَم السّخاء؛ ولكن دون أن يكون لها من جِهة أخرى حقّ أو مصلحة في ذلك الرّفض، وهذا ما يجعل تلك المُجتمعات البعيدة، مع ذلك، قريبة منّا.

كما يُمكن لاستخدام العُمْلة أن يُحفّز اقتراح أفكار أخرى. فـ فايغُويات جُزُر التروبرياند من قلائد وأساور، مثلها مثل نحاس الشّمال الغربيّ الأميركيّ أو "وامْبُونْ" (*wampun*) قبائل الإيروكوا، هي في ذات الوقت مُمتلكات وعلامات ثراء[34] ووسائل تبادل وتسديد، وكذلك أشياء يجب أن تُعطى، بل وأن تُدمّر. غير أنّها أيضاً ضمانات مُرتبطة بالأشخاص الذين يستخدمونها، والذين يرتبطون بدورهم من خلالها.

---

(32) انظر أعلاه بخصوص "الوَازِي" (*Wasi*).

(33) بخصوص الماوري، انظر أعلاه. ويوجد وصف بديع لتقسيم العمل (وكيفيّة اشتغاله لإقامة الاحتفالات بين عشائر التسيمشيان) في إحدى أساطير البُونْلاتش (بواس، **أساطير التسيمشيان**، م.م.س، ص274-275؛ ص378). ويُمكننا مضاعفة الأمثلة من هذا النّوع. فهذه المؤسّسات الاقتصاديّة في واقع الأمر، ما تزال موجودة حتّى الآن في المُجتمعات الأقلّ تقدّماً. انظر على سبيل المثال الموقف الرّائع لجماعة محلّيّة في أستراليا مالكة لمنجم مُغْرَة [أكسيد الرّصاص الأحمر] (هورن وإستون، **الحياة البريّة في وسط أستراليا**، لندن، 1924، ص81-130).

- Horne (George) & Aiston (George), *Savage Life in Central Australia*, London: Macmillan & Co., 1924

(34) انظر أعلاه. وتحتفظ ألفاظ اللّغات الجرمانيّة المكافئة للفظَيْ "*zeichen*" و"*token*"، للدّلالة على العُمْلات بشكل عامّ، بآثار هذه المؤسّسات: العلامة التي تمثّلها العُمْلة ذاتها، والعلامة التي تحملها وما تمثّله من ضمان وَهُمَا شيء واحد، على غِرار ما يمثّله توقيع المرء من التزام بالمسؤوليّة.

ولكن، بما أنّهم كانوا، من ناحية أخرى، يستخدمون بالفعل علامات نقديّة، فقد كان من الأجدى إعطاؤها حتّى يكونوا قادرين على امتلاك غيرها مجدّداً وذلك بتحويلها إلى سلع أو خدمات تتحوّل بدورها إلى عُمْلة. وهنا يُمكننا القول بحقّ إنّ الزّعيم التّروبرياندي أو التسيمشي يتوغّل بعيداً على طريقة الرّأسماليّ الذي يعرف كيف يتخلّص ممّا لديه من عُمْلة في الوقت المناسب كي يجدّد بذلك رأسماله المتنقّل. كما يُمكن للمنفعة والإيثار أيضاً تفسير هذا الشّكل من تداول الثّروات والحركة الأَرَخيّة لعلامات الثّروة التي تستتبعها.

بل إنّ التّدمير المحض للثّروات لا يتماثل والانفصال الكامل الذي نظنّ وجوده. فتلك الأعمال الرّفيعة ذاتها لم تكن مُنزّهة عن الأنانيّة. فالشّكل الباذخ المحض للاستهلاك، المُغالَى فيه على الدّوام تقريباً والمُدَمِّر في الغالب، والذي يتمّ خلاله في لحظة واحدة إعطاء أو حتّى إتلاف ثروات كبيرة استغرق تجميعها وقتاً طويلاً، وخاصّة في حالة البُوتْلاتش[35]؛ يُضفي على تلك المؤسّسات طابع الإنفاق الباذخ الخالص والتّبذير الطّفوليّ. وبالفعل وفي الواقع، فإنّه لا يتمّ إتلاف أشياء مفيدة وأطعمة غنيّة يُبالغ في استهلاكها فحسب، ولكن الإتلاف يتمّ أيضاً في سبيل التلذّذ. ومن ذلك على سبيل المثال النُّحاسات، أي العُمْلات التي يُلقيها الزّعماء التسيمشيان والتلَنْجِيت والهَايْدَا في الماء والتي يقوم زعماء قبائل الكُواكْيُوتِل وحلفاؤهم بكسرها. ولكنّ السّبب وراء هذه الهِبَات وهذا الاستهلاك المسعور، وهذه الخسائر والإتلاف المجنون للثّروة، ليس خالياً، في أيّ درجة من درجاته، من الأغراض، وخاصّة في المُجتمعات التي تمارس البُوتْلاتش.

(35) دافي، **العُهْدَة**، م.م.س، ص344 وما بعدها. وقد بالغ السيّد دافي (**من العشائر إلى الإمبراطوريّات: التّنظيم الاجتماعيّ عند البدائيّين وفي الشّرق القديم**، باريس، 1923، ج1) بخصوص أهميّة هذه الحقائق. فإذا ما كان البُوتْلاتش مفيداً في تحديد التّسلسل الهرميّ، وهو غالباً ما يقوم بذلك، إلّا أنّه لا يمثّل ضرورة ملزمة. فالمُجتمعات الأفريقيّة، الزّنجيّة منها أو البانتو، إمّا لا يوجد عندها بُوتْلاتش، أو على الأقل أنّ ما عندها غير متطوّر للغاية أو ربّما فقدته، ومع ذلك نجد عندها جميع أشكال الانتظام السّياسي الممكنة.

- Davy (Georges) & Moret (Alexandre), *Des clans aux empires, L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, Paris: La Renaissance du Livre, 1923.

فمن خلال هذه الهِبَات بين الزّعماء والأتباع، وبين الأتباع والمستأجرين، فإنّ ما يتحدّد هو التّسلسل الهرميّ. أن تُعْطِي، معناه أنّك تُظْهِرُ تفوّقك وتَعَالِيكَ وَتَسامِيكَ، وأنّك سيّدٌ (*magister*)؛ وأن تقبل دون أن تَرُدَّ أو أن تَرُدَّ بأقلّ ممّا أَخَذْتَ، سيكون معناه استتباعَك وأنّك أصبحتَ عميلاً وخادماً، وأنّك استصغرتَ نفسك وأَهَنْتَهَا وغَدَوْتَ تابعاً (*minister*). ويعجّ طقس الكُولَا المسمّى "مُوَاسِيلَا" (*mwasila*)[36] بالصّيغ والرّموز الدّالة على سعي المُتعاقدين قبل كلّ شيء إلى تحقيق التفوّق الاجتماعيّ، ويُمكن للمرء أن يقول، بكلّ وحشيّة. وهكذا، بعد أن يتمّ سِحْر جوزة الفوفل [نوع من جوز الهند-م] التي ستستخدم مع الشّركاء، وبعد أن يتمّ سِحْر الزّعيم ورفاقه وخنازيرهم وقلائدهم، ثمّ سِحْر الرّأس و"منافذه"، إضافة إلى جميع ما تمّ جلبه من هدايا افتتاح "بَارِي" (*pari*)، إلخ؛ يغنّي السّاحر في شيء من المبالغة[37]:

"أنا أقلب الجبل، الجبل يتحرّك، الجبل ينهار... سِحْرِي يصل قمّة جبل الدبّو... سفينتي ستغرق... سُمْعتي مثل الرّعد، وخطوتي مثل الدَّوِيّ الذي يحدثه السَّحرة الطّائرون. تودودودو".

أن تكون الأوّل، والأجمل، والأكثر حظّاً، والأقوى والأغنى، هذا ما يسعى إليه المرء، وهكذا يحصل عليه. وفي وقت لاحق، يؤكّد الزّعيم "ماناه" بتوزيع ما تلقّاه على أتباعه وأقاربه؛ ويحتفظ بمكانته بين الزّعماء بإعطاء أساور مقابل القلائد، وإقامة الضّيافة ردّاً على الزّيارات، وهلمّ جرّاً... وفي هذه الحالة، تكون الثّروة ـ ومهما كانت وجهة النّظر ـ وسيلة للهيبة بمقدار ما هي شيء نافع. ولكن هل نحن متأكّدون أنّ الأمر عندنا على خلاف هذا وأنّ الثّروة عندنا أيضاً ليست في المقام الأول وسيلة للسّيطرة على البشر؟

وَلْنَنْتَقِلْ الآن إلى اختبار المفهوم الآخر الذي وضعناه في تعارض مع الهِبَة

(36) مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص199-201؛ ص203.

(37) نفسه، ص199. ويشير لفظ "جبل" في هذه القصيدة إلى جُزُر أنتروكاسترو. أمّا القارب فهو يغرق تحت ثقل البضائع المحمولة من الكُولَا. انظر صيغة أخرى ص200 وفيها النصّ مع التّعليق عليه؛ وانظر ص442 وفيها لعب على معاني لفظ "أزبد". وانظر صيغة أخرى ص205؛ وراجع ما قلناه سابقاً في هذا الخصوص.

والإيثار: مفهوم المنفعة وتحقيق النّفع الفرديّ. إنّ هذا المفهوم لا يطرح نفسه على غِرار ما يشتغل في أذهاننا نحن. فإذا ما كان هناك ما يعادل هذا الدّافع عند الزّعماء التّروبرياندّيين أو الأميركيّين أو عشائر الأندامان. . . أو كان يحرّك الهندوس الكُرماء ونُبلاء الجِرمان والسّلتيّين في هِبَاتهم ونفقاتهم، فهو لم يكن قَطْعاً العقل البارد للتّاجر والمصرفيّ والرّأسماليّ. فالمرء في هذه الحضارات يبحث عن المنفعة، لكنّ عبر سُبُلٍ غير تلك التي في عصرنا. إنّه يكنز، ولكن بهدف الإنفاق، بهدف "**الإلزام**"، بهدف أن يكون له "**رجال تابعون**". ومن جِهة أخرى، هو يتبادل، ولكنّه يتبادل بخاصّة الأشياء الفاخرة مثل الحُليّ والملابس، أو الأشياء التي تُستهلك مباشرة مثل المآدب. وهو يردّ ما أَخَذَهُ وزيادةً، ولكن ذلك بهدف إذلال المانح أو المتبادل الأوّل، وليس فقط لتعويضه عن الخسائر التي تسبّب له فيها "**الاستهلاك المؤجّل**". هناك منفعة، ولكنّها لا تعدو منفعة مُتناظرة مع تلك التي يقال إنّها تَقُودُنَا.

لقد انتظمت سلسلة من المؤسّسات الضّخمة والأحداث الاقتصاديّة بين نمطين: الاقتصاد اللّاشكليّ الخالي من المنفعة نسبيّاً ـ في إطار مجموعات فرعيّة ـ والذي ينظّم حياة العشائر الأوستراليّة أو الأميركيّة الشّماليّة (في الشّرق والبراري) من جِهة أولى، والاقتصاد الفرديّ والمنفعيّ البحت الذي عرفته مُجتمعاتنا جزئيّاً على الأقلّ حَالَمَا عثرت عليها الشّعوب اليونانيّة والسّاميّة من جِهة أخرى. ونحن نقول إنّ هذه السّلسلة لا تحكمها العقلانيّة الاقتصاديّة التي ننظّر لها عن طِيب خاطر، فحتّى لفظ منفعة هو لفظ حديث من أصل تقنيّ مُحَاسِبيّ: إنّه سليل اللّفظ اللّاتينيّ "*interest*" الذي كان يُدَوَّن على دفاتر الحسابات أمام الرَّيْع السّنويّ الذي يتعيّن تحصيله. وقد كان يعني في الأخلاقيّات القديمة الأكثر أبيقوريّة الخير والمتعة التي نبحث عنهما، لا النّفعيّة الماديّة. وقد كان لا بدّ من انتصار العقلانيّة والمركنتليّة حتّى ينشط مفهوم الرّبح ومفهوم الفرد ويرتفعا إلى مستوى المبادئ. ويُمكننا التّأريخ لانتصار مفهوم المصلحة الفرديّة تقريباً بما بعد نشر "خُرافة النّحل" لبرنار دي ماندفيل (Bernard De Mandeville)[م*].

(*) **خُرافة النّحل أو المخادعون المتحوّلون إلى شرفاء**: كتاب للطّبيب والفيلسوف الهولنديّ برنار دي ماندفيل (1670-1733) [Bernard De Mandeville] يعتبر من أوّل النّصوص =

وإنّه لا يُمكننا ترجمة هذه الألفاظ إلى اللّاتينية أو اليونانيّة أو العربيّة، إلّا بصفة مجازيّة. فحتّى من يكتبون السّنسكريتيّة الكلاسيكيّة ويستخدمون كلمة "*Artha*" القريبة جدّاً من فكرة المصلحة عندنا، كوّنوا فكرة عن المصلحة، ولبقيّة المقولات الأخرى للفعل، مخالفة لفكرتنا عنها. وبالفعل، فإنّ الكتب المقدّسة في الهند الكلاسيكيّة تقسّم الأنشطة البشريّة حسب: القانون (ضارما *Dharma*) والمصلحة (آرثا *Artha*) والرّغبة (كاما *Kama*). إلّا أنّ المقصود هوالمصلحة السّياسيّة: مصلحة الملك والبراهمة والوزراء، ومصلحة المملكة، ومصلحة كلّ طائفة. ويعجّ الأدب الهائل للـ"نِيتِيشَسْترَا"(*Nitiçastra*)[م*] بقدر كبير من الكتابات في هذا الخصوص.

وإنّ المُجتمعات الغربيّة هي من جَعَلَ منذ زمن قريب جدّاً من الإنسان "**حيواناً اقتصادياً**". إلّا أنّنا لم نتحوّل جميعنا بعد إلى كائنات من هذا النّوع. فالإنفاق المحض واللّاعقلانيّ لا يزال ممارسة شائعة في صفوف نُخَبِنَا وعند جماهيرنا، وهو لا يزال إحدى سمات بعض الأحافير من نبلائنا. و"**الإنسان**

= المؤسّسة للاقتصاد السّياسيّ الكلاسيكيّ. وترتكز أطروحته الأساسيّة على أنّ أفعال البشر لا يُمكن تصنيفها إلّا إلى أفعال نبيلة وأخرى خسيسة وأنّ النّزعات الخصوصيّة تسهم في تحقيق الصّالح العامّ بينما يُمكن للأفعال المُؤثرة للغير أن تكون ضارّة به، ففي المجال الاقتصاديّ مثلاً يتصرّف الدّاعر مدفوعاً بنوازعه الغريزيّة إلّا أنّ سفهه يخلق شُغْلاً للخيّاطين والخَدَم وصانعي العطور والطبّاخين وللعاهرات، وهم يقومون بدورهم بتشغيل الخبّازين والنجّارين، إلخ... ومن هنا فإنّ "**ضراوة الدّاعر وعُنفه مُفيدان للمُجتمع في العُموم**". ويزعم ماندفيل أنّ جميع القوانين الاجتماعيّة هي محصّلة الإرادة الأنويّة للضّعفاء من خلال تآزرهم اتّقاءً لقوّة الأقوياء. وقد كانت نظريّته هذه حول تغذية النّزعة الخُصوصيّة للرّخاء العامّ مُؤثّرة في أهمّ رجال الاقتصاد الكلاسيكيّين وصولاً إلى اللّيبراليّين المعاصرين. ويبدو موسّ في هذا النصّ ناقداً بالخصوص للاقتصاديّين المتأثّرين بماندفيل وخاصّة "آدم سميث" (Adam Smith) صاحب الجملة الشّهيرة "**لا تأمل تحصيل عشائك من عطف الجزّار أو الخمّار أو الخبّاز، بل من مصلحتهم الخاصّة**". انظر بالخصوص كتاب ماندفيل:

- Mandeville (Bernard, De), *La fable des abeilles, ou: Les fripons devenus honnêtes gens* (*avec le commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*), traduit de l'anglais par: Jean Bertrand, Londres: aux dépens de la Compagnie,1740.

(*) نِيتِيشِسْترَا: مجموعة كتب ما يُمكن نعته بأدب الزّهد والأخلاق والرّقائق عند الهندوس.

الاقتصاديّ" (*homo œconomicus*) ليس وراءنا، إنّه أمامنا على غِرار رجل الأخلاق والواجب، وعلى غِرار رجل العلم والعقل. ولقد كان الإنسان لزمن طويل شيئاً آخر، ولم تمرّ بعد فترة طويلة عن تحوّله إلى آلة، مدعومة بآلة حاسبة.

ولحسن الحظّ أنّنا ما زلنا بعيدين عن الحساب المنفعيّ الثّابت والبارد. فلنبادر، على غِرار ما فعل السيّد موريس هالبواكس (*Maurice Halbwachs*) بالنّسبة للطّبقات العاملة، إلى القيام بتحليل عميق وإحصائيّ لاستهلاكنا وإنفاقنا نحن الغربيين المنتمين للطّبقات الوسطى. كم نلبّي من احتياجات؟ وكم من نزعات لا نلبّيها ولا يمثّل ما هو نافع هدفها النّهائيّ؟ وكم يخصّص الإنسان الغنيّ، وكم يستطيع أن يخصّص من دخله في سبيل منفعته الشّخصيّة؟ ألا يجعله الإنفاق من أجل التّرف والفنون والجنون وعلى خَدَمِه، شبيهاً بالنّبلاء القدامى أو الزّعماء الوحشيّين ممّن وصفنا طباعهم؟

وهل من الخير أن يكون الأمر كذلك؟ هذا سؤال آخر. لعلّه من الخير أنّ هناك طُرُقاً أُخرى للإنفاق والتّبادل غير الإنفاق الخالص. ولكن لن نجد، في رأينا، في حساب الاحتياجات الفرديّة الطريقة المُثلى للاقتصاد. يجب علينا، على ما أعتقد، حتى وإن كنّا نسعى إلى تطوير ثرواتنا الخاصّة، أن نظلّ شيئاً آخر غير أن نكون محض رِجَالِ مَالٍ، دون أن يمنع ذلك أن نصبح أفضل المحاسبين وأفضل المديرين. إنّ السّعي الفظّ وراء الأهداف الفرديّة يُشكّل خطراً على تلك الأهداف وعلى أمن الجماعة ووتيرة عملها ومباهجها وبالتّالي ـ بمفعول ارتداديّ ـ على الفرد نفسه.

ولقد سبق أن رأينا سعي قطاعات كبيرة من مؤسّساتنا الرّأسماليّة نفسها وجمعيّاتها إلى العمل كمجموعات على تجميع مستخدميها على ذات المنوال. وعلى الجانب الآخر، فإنّ التجمّعات النّقابيّة جميعها، سواء كانت لأرباب العمل أو للأُجَراء، تدّعي أنّها تدافع عن المصلحة العامّة وتمثّلها بنفس الحماسة التي تدافع بها عن المصالح الخصوصيّة لأعضائها أو حتّى طائفتهم المهنيّة. ومع أنّ هذه الخُطَب الرّائعة مغلّفة، وهذا صحيح، بكثير من الاستعارات، إلّا أنّه يجب علينا مع ذلك ألّا نلحظ بداية ارتفاع الأخلاق والفلسفة فحسب إلى هذا المستوى "الاجتماعيّ"، بل والرّأي العامّ وفنّ الاقتصاد نفسه أيضاً.

وإنّنا لنشعر بعدم التمكّن من تشغيل أُنَاسٍ على الوجه المطلوب إلّا إذا كانوا مطمئنّين إلى حصولهم طوال حياتهم على ما يستحقّون من أجرة على العمل الذي قاموا به بأمانة لفائدة الآخرين ولأنفسهم في ذات الوقت. وإنّ المُنْتِج الذي يُبادل عمله بأجرة، ليشعر من جديد ـ وقد شعر دائماً ولكن بحدّة هذه المرّة ـ أنّه لا يبادل مُنْتَجاً أو وقت عمل، بل شيئاً أكبر من ذلك: إنّه يعطي شيئاً من ذاته، يعطي وقته وحياته. ومن هنا فهو يريد أن يكافأ، ولو باعتدال، على تلك الهِبَة. وسيكون إنكار هذه الجائزة عليه، تشجيعاً له على التّكاسل وتخفيض الإنتاجيّة.

وربّما يُمكننا استنتاج خُلاصة هي في آنٍ سوسيولوجيّة وعمليّة. تنقل السّورة الرّابعة والسّتون (سورة التّغابن) التي أنزلت على [النبيّ] محمّد في مكّة قول الله :

﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ ۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُوا۟ وَأَطِيعُوا۟ وَأَنفِقُوا۟ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ [التغابن: 15-17].

استبدلوا اسم (الله) بالمُجتمع وبالمجموعة المهنيّة أو أضيفوا الأسماء الثّلاثة إلى بعضها، إن كنتم متديّنين؛ واستبدلوا مفهوم الصّدقة بمفهوم التّعاون أو العمل أو العطاء؛ وسيكون لديكم فكرة جيّدة عن الفنّ الاقتصاديّ الذي هو بصدد التخلّق بمشقّة. إنّنا نراه بالفعل في بعض التجمّعات الاقتصاديّة وفي قلوب الجماهير التي غالباً ما تفوّقت على قَادَتِهَا من حيث الوعي بمصالحها، أي بالمصلحة العامّة.

ولربّما توصّلنا من خلال دراسة هذه الجوانب المظلمة للحياة الاجتماعيّة، إلى وضع معالم في الطّريق التي يجب أن تسلكها أممنا في آنٍ في أخلاقها واقتصادها.

ثالثاً: خُلاصة في علم الاجتماع العامّ والأخلاق

وَلْيُسمح لنا أيضاً بإبداء مُلاحظة منهجيّة حول الطّريقة التي سلكناها.

ولا يعني هذا أنّنا نرغب في تقديم هذا العمل بوصفه نموذجاً، فهو لا يمثّل سوى إشارات وهو ناقص بشكل كبير، ويُمكن الدّفع بالتّحليل إلى أبعد بكثير ممّا

فعلنا[38]. وفي الواقع، ما هو سوى أسئلة نلقيها على المؤرّخين وعلماء الأعراق ومواضيع بحوث نقترحها أكثر من كونه حلاًّ لمشكلة قدّمنا لها جواباً نهائيّاً. ويكفينا حاليّاً أن نكون على اقتناع بأنّ هذا الاتّجاه سيُمكّننا من اكتشاف كثير من الحقائق.

فإذا كان الأمر على ما نَصِفُ، فسيكون معناه أنّ هذه الطّريقة في التّعامل مع مسألة ما، تتضمّن مبدأ يكشف مجريات الأمور التي نريد إبرازها. فجميع الوقائع التي درسناها، وليسمح لنا بهذه العبارة، هي وقائع اجتماعية كلّية، أو هي، إن جاز التّعبير ـ ولكنّنا لا نحبّذ هذا الوصف ـ عامّة: أي إنّها تحرّك في بعض الحالات مجموعَ المُجتمع ومؤسّساته (بُوتْلاتش، عشائر متواجهة، قبائل تتزاور، إلخ...) وفي حالات أخرى، عدداً كبيراً جدّاً من المؤسّسات فحسب، ولا سيّما حين تكون تلك التبادلات وتلك العقود مخصوصة أكثر بالأفراد.

فجميع هذه الظّواهر هي في نفس الوقت ظواهر قانونيّة واقتصاديّة ودينيّة، بل وحتّى جماليّة وشكليّة، إلخ... فهي قانونيّة لتعلّقها بمسائل القانون الخاصّ والقانون العامّ وبالأخلاقيّة المنظّمة والشّائعة سواء الملزمة بصرامة أو المحمودة أو المذمومة فحسب، أي الأخلاقيّة السّياسيّة والمنزليّة في الوقت نفسه، والتي تمسّ الطّبقات الاجتماعيّة ناهيك عن العشائر والعائلات. وهي دينيّة: لتعلّقها

(38) إنّ المجال الذي كان يتعيّن على بحوثنا التّركيز عليه إلى جانب المجالات التي تمّت دراستها، هو "ميكرونيزيا". ففيها نظام للعُمْلَة والعقود في غاية الأهميّة، وخاصّة في منطقتي "ياب"(*Yap*) و"بالاووس" (*Palaos*). كما يوجد في الهند الصّينيّة (*Indochine*)، وخاصّة بين الخمير الحُمْر (*Mon-Khmer*)، وفي آسام (*Assam*) وعند التّيبت في بورما أيضاً، مؤسّسات من هذا النّوع. وأخيراً، فإنّ البربر [الأمازيغ] طوّروا استخدامات مهمّة للـ"ثَاوْسَا" (*thaoussa*) (ويسترمارك، **طقوس الزّواج في المغرب الأقصى**، م.م.س، المسرد تحت مفردة: تَقْدِمَة)، وقد تكفّل السّيّدان إدموند دوتّي (Edmond Doutté) ورينيه مونيي (René Maunier)، وهما أكفأ منّي، بدراسة هذه الموضوع. كما أنّ القانون السّاميّ القديم شأنه شأن أعراف البدو، قد يتيح أيضاً وثائق قيّمة.

توضيح من المترجم: "**الثّاوْسَا**" هي الهِبات الماليّة التي يتسابق الرجّال الأمازيغ لنيل شرف تقديمها إلى شيخ "**الجماعة**" كلّما حلّ بهم طارئ أو بمناسبة احتفال دينيّ أو تشييد مَعْلَم في القرية (مدرسة، سدّ، طريق...).

بالدّين الصّارم والسّحر والأرواحيّة والعقليّة الدّينيّة الشّائعة. وهي اقتصاديّة: لأنّ أفكار القيمة والمنفعة والفائدة والتّرف والثّروة والتملّك والمراكمة من جِهة، والاستهلاك، وحتّى الإنفاق المحض أي الإنفاق الباذخ من جِهة أخرى، كلّ ذلك حاضر في كلّ مكان، على الرّغم من أنّها كانت مفهومة بخلاف ما نفهمه نحن منها اليوم.

ومن جِهة أخرى، فإنّ لهذه المؤسّسات جانباً جماليّاً هامّاً تجاهلناه عمداً في هذه الدّراسة: فالرّقصات التي تتمّ بالتّناوب، والأغاني والاستعراضات من كلّ نوع، والتّمثيليّات الدراميّة المتنقّلة من مخيّم إلى آخر ومن شريك إلى آخر؛ والأشياء المتنوّعة التي تُصنع وتُستخدم ويُتزيّن بها وتُصقل وتُجمع وتُوهب بِحُبٍّ، وكلّ ما نتلقّاه بفرح ونُهديه بنجاح، والولائم نفسها التي يشارك فيها الجميع؛ كلّ شيء من غذاء وأشياء وخدمات وحتّى "الاحترام" - كما يقول التلَنْجيت -، كلّ ذلك هو باعثٌ على الانفعال الجماليّ وليس الانفعالات المتعلّقة بالأخلاق أو المنفعة فحسب[39]. وهذا صحيح، ليس فيما يتعلّق بميلانيزيا فحسب، بل وخاصّة في ما يتعلّق بنظام البُوتْلاتش في الشّمال الغربيّ الأميركيّ، وهو أكثر صحّة في ما يتعلّق بالموسم/السّوق في العالم الهندو-أوروبيّ[40]. وأخيراً، فهي بكلّ وضوح ظواهر مورفولوجيّة. فكلّ شيء يحدث خلال اجتماعات ومَعارض وأسواق، أو على الأقلّ خلال احتفالات بديلة منها. وهو ما يقتضي جميعه حصول تجمّعات يُمكن أن تدوم إلى ما بعد انقضاء فترة التجمّع الموسميّ على غِرار ما يحصل في البُوتْلاتش الشّتويّ عند قبائل الكُواكْيُوتِل، وقد يمتدّ إلى عدّة أسابيع كما يحدث في الرّحلات البحريّة عند الميلانيزيّين. ومن جانب آخر، ينبغي

---

(39) انظر "**طقس الجَمَال**" خلال "**الكُولَا**" عند سكّان جُزُر التروبرياند (مالينوفسكي، **مغامرو غرب المحيط الهادي**، م.م.س، ص334 وما يليها؛ وانظر نفس المصدر ص336: "**شريكنا يرانا، يرى أنّ وجهنا جميل، وهو يلقي إلينا فايغُواته**"). وانظر حول استخدام الأموال حلية: تورنوالد، **بحوث حول جُزُر سُلَيْمان**، م.م.س، ج3، ص 39؛ وانظر عبارة "*Prachtbaum*" لوصف المتزينّ بالمسكوكات من الرّجال والنّساء (نفسه، ج3، ص144؛ ص156). وانظر وصف الزّعيم بأنّه "شجرة" (نفسه، ج1، ص298) وكيف يعبق الرّجل المتزيّن رائحة عطرة (نفسه، ج1، ص192).

(40) سوق العرائس، مفهوم الاحتفال/العيد/السّوق الموسميّة (*fête, feria, foire*).

أن تكون هناك طرقات أو مسالك على الأقلّ، وبِحَار أو بحيرات يُمكن التنقّل عبرها في أمان. وينبغي أن يكون هناك تحالفات قَبَليّة وما بين قَبَليّة أو أُمميّة، أي الـ"commercium" [التّجارة-م] والـ"connubium" [التّزاوج- م][41].

ولذلك، فهي أكبر من أن تكون مُجرّد موضوعات أو مُجرّد عناصر من مُؤسّسات، وهي أكبر من أن تكون مُؤسّسات مُعقّدة، بل وأكبر من تلك النُّظُم المؤسّساتيّة المقسّمة في دِينٍ وقانون واقتصاد، إلخ... إنّها "كلّيات"، أي نُظُم اجتماعيّة كاملة حاولنا وصف اشتغالها. وقد تعرّضنا إلى مُجتمعات في حالة ديناميّة أو فسيولوجيّة، ولم ندرسها كما لو أنّها كانت مُجمّدة وفي حالة سكون أو بالأحرى في حالة ترمّم، ناهيك عن أنّنا لم نقم بتفكيكها وتقطيعها إلى قواعد قانونيّة وإلى أساطير وإلى قِيَم وأسعار. وقد مكّنت نظرتنا إلى الكلّ في مجموعه من استخلاص ما هو جوهريّ، أي حركة الكلّ والمظهر الحيّ واللّحظة العابرة التي يكتسب فيها المُجتمع ويكتسب فيها النّاس وعياً عاطفيّاً بذواتهم وبوضعيّتهم تجاه الآخرين. ففي هذه المُلاحظة الملموسة للحياة الاجتماعية، تكمن الوسيلة الكفيلة بإيجاد وقائع جديدة بدأنا فحسب بتلمّسها، ولا يوجد في رأينا ما هو أكثر إلحاحاً وأهميّة من دراسة تلك الوقائع الاجتماعيّة.

ذلك أنّ لها ميزة مزدوجة. أولاً ميزة التّعميم، لأنّ تلك الوقائع المتعلّقة بالاشتغال العامّ للمُجتمع لديها حظوظ لأن تكون أكثر كونيّة من المؤسّسات المختلفة أو من مختلف موضوعات تلك المؤسّسات الملوّنة دائماً بكثير أو قليل من الألوان المحليّة. والأهمّ من ذلك، أنّ لها ميزة واقعيّة. وبذلك يُمكننا معاينة الأشياء الاجتماعيّة في ذاتها، كما هي في الواقع المحسوس. فما نُمْسِكُ به في المُجتمعات، يتجاوز الأفكار أو القواعد، إنّنا نُمْسِكُ بالبشر، بالجماعات وسلوكيّاتها. نراها تتحرّك كما الكُتَل والنُّظُم في الميكانيكا، أو كما الأخطبوطات وشقائق النّعمان في البحر. نرى أعداداً من البشر، قُوىً متحرّكة تسبح في بيئتهم وفي مشاعرهم.

(41) انظر: تورنوالد، بحوث حول جُزُر سُلَيْمان، م.م.س، ج3، ص36.

إنّ المُؤرخيّن يشعرون ويأخذون بالفعل على علماء الاجتماع أنّهم يقومون بكثير من التّجريد ويفصلون بين مختلف عناصر المُجتمعات بعضها عن بعض. يجب أن نحذو حذوهم: أن نلاحظ ما هو مُعْطَى. ولكن المُعْطَى في الواقع هو روما وأثينا، وهو الفرنسيّ المتوسّط، وهو الميلانيزيّ من هذه الجزيرة أو تلك، وليست الصّلاة أو القانون في ذاته. وبعد أن قسّموا وجرّدوا اضطراراً أكثر ممّا يجب، من الضّروري أن يحاول علماء الاجتماع إعادة تشكيل الكلّ، وعندها سيجدون معطيات مثمرة، كما سيجدون أيضاً طريقة لإرضاء علماء النّفس الذين يشعرون شعوراً قويّاً بتميّزهم، وخاصّة المعالجين النّفسانيّين منهم الواثقين بأنّهم يدرسون الواقع الملموس. إنّ الجميع يدرس، أو عليه مُلاحظة سلوك الكائنات في كلّيتها، لا بعد تجزيئها إلى خاصيّات؛ ولا بدّ لنا من الاحتذاء بهم. فدراسة الواقع الملموس، أي دراسة المُكْتَمِل، مُمكنة وأكثر إثارة وأكثر تفسيريّة حين تكون في مجال علم الاجتماع.

أمّا نحن [علماء الاجتماع]، فإنّنا نلاحظ ردود الفعل الكاملة والمُعقّدة لكميّات عدديّة محدّدة من البشر، من الكائنات المكتملة والمعقّدة. كما أنّنا نَصِفُهم كما هُمْ في بِنَيَات أجسادهم ونفسيّاتهم (*psychai*)، ونَصِفُ في ذات الوقت سلوكهم كجماعة والذُّهَانَات التي تتطابق معها: المشاعر، والأفكار، وإرادات الحُشُود أو المُجتمعات المنظّمة وجماعاتها الفرعيّة. ونحن نرى أيضاً أجساداً وردود فعل تلك الأجساد التي تكون الأفكار والمشاعر عادة تُرجماناً عنها، وقلّما تكون دوافعها. فمبدأ علم الاجتماع وهدفه هو مُلاحظة الجماعة في كلّيتها وفهم سلوكها في كلّيته.

ولم يكن لدينا ما يكفي من الوقت -وسيكون ذلك إطالة غير مُبررّة في تناول موضوع محدّد- لكي نحاول أن نرى منذ الآن العُمق الباطن المورفولوجيّ لجميع الوقائع التي ذكرناها. غير أنّه قد يكون من المفيد الإشارة، وإن على سبيل المثال على الأقلّ، إلى المنهج الذي نودّ توخّيه، والاتّجاه الذي سنستكمل فيه بحثنا هذا. إنّ جميع المُجتمعات التي وصفناها أعلاه، باستثناء المُجتمعات الأوروبيّة، هي مُجتمعات مُجزّأة. وحتّى المُجتمعات الهندو-أوروبيّة، والمُجتمع الرُّومانيّ قبل الألواح الاثني عشر، والمُجتمعات الجرمانيّة في وقت لاحقٍ إلى حدود كتابة ملحمة العِدَّة (*Edda*)، والمُجتمع الإيرلنديّ إلى حدود كتابة أدبه

الأساسيّ، كلّ تلك المُجتمعات كانت مستندة إلى العشائر أو على الأقلّ إلى العائلات الكبيرة غير المنقسمة داخلياً بدرجة أو بأخرى، والمعزولة عن بعضها البعض خارجياً بدرجة أو بأخرى. فجميع هذه المُجتمعات هي، أو كانت، بعيدة عن توحّدنا وعن الوحدة التي يُضفيها عليها تاريخٌ غير مكتمل.

ومن جِهة أُخرى، فإنّ الأفراد داخل هذه الجماعات، وإن كانوا مميّزين بقوّة، كانوا أقلّ اكتئاباً وأقلّ جدّية وأقلّ شُحّاً وأقلّ أنانيّة ممّا نحن فيه الآن؛ كما كانوا، من الخارج على الأقلّ، أكثر سخاءً وأكثر عطاءً منّا. فقد كانت الجماعات تتزاور أثناء الأعياد القَبَليّة وخلال احتفالات العشائر المتواجهة وعند قيام العائلات بعقد تحالفات أو طقوس عبور، وهو ما كان يحدث حتّى في المُجتمعات الأكثر تطوّراً حين تطوّر قانون "الضّيافة" وجاء قانون الصّداقات والعقود مع الآلهة لضمان "السِّلْم" في "الأسواق" والمدن. وطوال زمن طويل وفي عدد كبير من المُجتمعات، كان البشر يتعارفون وهم في حالة ذهنيّة غريبة، هي مزيج من الخوف والعداء المبالغ فيهما ومن الكرم المبالغ فيه أيضاً، ولكنّها لا تبدو حالة جنونيّة إلّا بالنّسبة إلينا.

وفي جميع المُجتمعات التي سبقتنا مباشرة أو مازالت تحيط بنا، وحتّى في كثير من ممارسات أخلاقيّتنا الشّعبيّة، لا يوجد وَسَطٌ: إمّا أن تثق تماماً وإمّا أن تتحرّز تماماً، إمّا أن تتخلّى عن سلاحك وتنبذ السّحر وإمّا أن تعطي كلّ شيء بدءاً من الضّيافة العابرة وصولاً إلى الفَتَيَات والمُمتلكات. وإنّه لفي مثل هذه الحالات تخلّى البشر عن أنانيّتهم وتعلّموا الالتزام بالعطاء والردّ. ذلك أنّهم لم يكن لديهم خِيَارٌ، فحين تلتقي مجموعتان من البشر فإنّه لا يُمكنهما إلّا الافتراق، أو ـ في صورة الارتياب والتحدّي-الاقتتال، أو التّفاوض/المتاجرة. وإلى حدود قوانين قريبة جدّاً منّا، وإلى حدود اقتصادات غير بعيدة عن اقتصادنا، كانت "المتاجرة"[*م] تتمّ دائماً مع أغراب حتّى عندما يكونون من حلفائنا.

وقد قال سكّان "كِيرِيوِينَا" للسيّد مالينوفسكي[42] "النّاس في منطقة دبّو

(*) يتلاعب موسّ هنا بالمعنى المزدوج للفعل (*traiter*) مرّة بمعنى "تفاوض" وأخرى بمعنى "تاجر"، وكلاهما في الحقيقة متضمّن للآخر ويتطلّبه.

(42) مالينوفسكي، مغامرو غرب المحيط الهادي، م.م.س، ص246.

ليسوا طيّبين مثلنا؛ إنّهم قُساة، وهم يأكلون الآدميّين؛ وعندما نصل إلى دبّو، نخشاهم. يُمكنهم قتلنا. إلّا أنّني حين أبصق جذر الزّنجبيل، تتغيّر روحهم. يلقون رماحهم ويحسنون استقبالنا". لا شيء يعبّر أفضل من هذا عن عدم الاستقرار بين الاحتفال والحرب. وقد وصف لنا أحد أفضل النيّاسين وهو السيّد تورنوالد في حديثه عن قبيلة أخرى في ميلانيزيا ومن خلال إحصائيّة متعلّقة بالأنساب[43]، حدثاً محدّداً يدلّ أيضاً على كيفيّة انتقال هؤلاء النّاس، جماعيّاً وفي هَبَّةٍ واحدة، من الاحتفال إلى الحرب.

فقد دعا "بولو" (*Buleau*)، وهو أحد الزّعماء، زعيماً آخر يدعى "بوبال" (*Bobal*) وشعبه إلى وليمة، وربّما كان المدعوّ الأوّل ضمن سلسلة طويلة من المدعوّين. وقد بُوشِر الرّقص طوال اللّيل. وفي الصّباح، كان الجميع مستثاراً نتيجة سهرة الأمس والرّقص والغناء. وإثر مُلاحظة بسيطة من "بولو"، قام أحد رجال "بوبال" بقتله، وبادر البقيّة إلى القتل والنّهب وخطف نساء القرية. **"لقد كان بولو وبوبال بالأحرى أصدقاء ومتنافسين فحسب"**، هذا ما قيل للسيّد تورنوالد. وقد عَايَنَّا بعضاً من هذه الوقائع، وهي تتمّ إلى الآن حتّى في محيطنا. إنّ وضع كلّ من العقل والشّعور في تعارض، ووضع الرّغبة في السّلام ضدّ النّوبات الجنونيّة المفاجئة من هذا النّوع، هو ما جعل النّاس ينجحون في اعتماد المُصاهرة والهِبَة والتّجارة عِوَضاً عن الحرب والعُزلة والرّكود.

هذا هو إذن ما سوف تنتهي إليه تلك البحوث. فقد تقدّمت المُجتمعات بقدر ما عرفتْ، هي نفسُها أو مجموعاتُها الفرعيّة، وأخيراً أفرادُها، تحقيقَ الاستقرار في علاقاتها، بالعطاء، ثمّ التلقّي، وأخيراً، بالردّ. فَلِكَيْ نقيم تجارةً، لا بدّ من وضع الرّماح، وبذلك فقط تمكنّا من تبادل البضائع والأشخاص، لا بين عشائر وأخرى فحسب، ولكن فيما بين القبائل وفيما بين الأمم ـ وخاصّة فيما بين الأفراد، ليتمكّن النّاس بعد ذلك من اختلاق مصالح مشتركة بينهم والعمل معاً على تلبيتها، ثمّ أخيراً الدّفاع عنها دون اللّجوء إلى السّلاح. وهكذا عرفت العشيرة والقبيلة والشّعوب - وهكذا ينبغي أن تعرف الطّبقات والأمم وكذلك الأفراد غَداً في عالمنا الموصوف بالتحضّر - كيف تتعارض دون أن

(43) تورنوالد، بحوث حول جُزُر سُلَيْمان، م.م.س، ج3، اللّوحة رقم85، الملاحظة رقم 2.

تتقاتل وأن تعطي للغير دون أن تحرم نفسها. هنا يكمن أحد الأسرار الدّائمة لحكمتها وتضامنها. ولا وجود لأيّ أخلاقيّة أخرى ولا أيّ اقتصاد آخر ولا أيّ مُمارسات اجتماعيّة أُخرى، إلّا هذه. ويروي البريطانيّون[44] من خلال **أخبار الملك آرثر** " (les *Chroniques d'Arthur*) كيف قام هذا الملك بمساعدة من أحد نجّاري منطقة كورنوال (Cornouailles) باختراع تلك الأعجوبة في قصره، ألا وهي: "**المائدة المستديرة**" المُدهشة التي لا يتقاتل الفرسان المتحلّقون حولها. ففي السّابق، كان "**الحسد الدّنيء**"يدفع إلى مُناوشات غبيّة ومبارزات بين الفرسان تُسفك فيها الدّماء وتفسد بهجة أجمل الولائم. لقد قال النجّار لآرثر: "**سأصنع لك مائدة رائعة الجمال يُمكن أن يجلس إليها ألف وستّمائة نَفَر وأكثر من ذلك، ويدورون حولها، ولا يُمكن استبعاد أحدٍ منها... ما من فارس يستطيع أن يباشر قتالاً، لأنّ مَنْ في الطّرف الأعلى للمائدة سيكون على قدم المساواة مع من في طرفها الأسفل**". بذلك لم يعد هناك "**طرف أعلى**"، وقُضِيَ بالتّالي على كلّ نزاع محتمل. وأينما كان آرثر ينقل مائدته، كانت حاشيته النّبيلة مرحة ولا تُقهر. وهذا، ما تفعله، حتىّ اليوم، الأممُ القويّة والغنيّة، السّعيدة والطيّبة. فالشّعوب والطّبقات، والأُسَر، والأفراد، يُمكنها الاغتناء، إلّا أنّها لن تكون سعيدة إلّا حين تعرف كيف تجلس، على غِرار الفرسان، حول الثّروة المشتركة. وليست هناك حاجة للبحث بعيداً عن الخير والسّعادة. إنّهما هنا: في السّلام المفروض، وفي العمل بالتّناوب جماعيّاً وفرديّاً بإيقاع موزون، وفي الثّروة المجمّعة التي يُعاد توزيعها في كنف الاحترام الشّامل والكرم المتبادل اللّذان تكرسّهما التّربية.

---

(44) لايامون، بروت، لندن، 1847، البيت 22736 وما بعده والبيت 9994 وما يليه.

توضيح من المترجم: لايامون *Layamon* (ت 1215 م) كاتب بريطانيّ عُرِفَ بترجمته إلى اللّغة الانكليزيّة الوسيطة لكتاب "والاس" (*Walace*) الموسوم بـ"**قصّة بروت**" (*Brut*)، وهي ملخّص لكتاب "**تاريخ المملكة البريطانيّة**" (*Historiaregum Britannie*) للكاتب "جيفري دي مونموث" *Geoffrey de Monmouth*. ويتناول كتاب لايامون بالخصوص تاريخ ملوك بريطانيا منذ عهد تأسيسها على يد "بروت" المزعوم وصولاً إلى "كادوالدر" (*Cadwaladr*) مروراً بالملك "لير" (*Lear*) والملك "آرثر" (*Arthur*).

- Layamon, *Layamon's Brut, or Chronicle of Britain* (*A Poetical Semi-Saxon Paraphrase of the Brut of Walace*), London: The Society of Antiquaries of London, 1847.

وهكذا نرى كيف يُمكن أن ندرس، في بعض الحالات، السّلوك البشري ككلّ والحياة الاجتماعيّة بأجمعها؛ كما نرى أيضاً كيف يُمكن أن تؤدّي هذه الدّراسة المحسوسة لا نحو علم أخلاق فحسب، أي عِلْم اجتماعيّ جزئيّ، بل ونحو استنتاجات أخلاقيّة، أو بالأحرى -حتّى نستخدمَ لفظة قديمة - نحو "**التأدّب**" (*civilité*)، ونحو "**المُواطَنة**" (*civisme*) كما نقول اليوم. فمثل هذه الدّراسات تُمكّن بالفعل من الرؤية والتدبُّر والموازنة بين مختلف الدّوافع الجماليّة والأخلاقيّة والدّينيّة والاقتصاديّة، ومختلف العوامل الماديّة والدّيموغرافيّة التي تُؤسّس جميعها المُجتمع وتُنْشِئ العيش المشترك، والتي تمثّل إدارتها الواعية أرقى الفنون، ألا وهي السّياسة، في معناها السُّقراطيّ.

المصادر والمراجع المذكورة في البحث

[من وضع المترجم فهي غير موجودة في الأصل]

- القرآن الكريم.

- Adam (Leonhard), in: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 1911.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Oxford: Oxford University Press, 1915.

  ——. *Politique d'Aristote*, traduction en français d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éditions principales par: J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris: Ladrange, 1874.
- Armstrong (Wallace Edwin), «Rossel Island Money: A Unique Monetary System», *The Economic Journal*, volume 34, London, 1924 (pp. 423-429).
- Balder, «Sacred Laws», in: *Sacred Books of the East* (*Laws of the Âryas as tought in the Schools of Apâstamba, Gautama, Vâsistha and Baudhâyana)*, Oxford: Clarendon Press, 1882.
- Barbeau (Victor), «Sur le sens du mot potlatch», *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911.
- Best (Elsdon), «Maori Forest Lore: Being some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as also of many Myths, Rites. Customs, and Superstitions connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District» (Part 3), *The Transactions of New-Zealand Institute*, Volume 42, 1868.

  ——. «Maori nomenclature», *Journal of the Anthropology Institute*, n° 22, 1902, (pp. 182-202).

  ——. «Notes on Maori mythology», *Journal of the Polynesian Society*, Volume 8, n° 2, University of Auckland (New Zealand), June 1899, (pp. 93-121).

  ——. «Spiritual Concepts of the Maori», *Journal of the Polynesian Society*, University of Auckland (New Zealand), Part 1: volume 9, n° 1, December 1900, (pp. 173-199); Part 2: volume 10, n° 1, March 1901, (pp. 1-20).

  ——. «Notes on the Art of War as Conducted by the Maori of New Zealand», *Journal of the Polynesian Society*, Volume 11, n°3, University of Auckland, New Zealand, 1902, (pp. 127-162).
- (Franz) & Hunt (George), «Ethnology of the Kwakiutl», *35th a Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1921.

  ——. «Kwakiutl Texts» (Second Series), *Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, Leiden: E. J. Brill ltd. & New York: G. E. Stechert & Co., 1906.
- Boas (Franz), *9th Report on the North-western Tribes of Canada*, British Association for the Advancement of Science, 1894.

  ——. «Handbook of American Indian Languages», *Bulletin of the Bureau of*

American Ethnology, n° 40, Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1911.
——. *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin: Asher & Co., 1895.
——. «The Mythology of the Bella Coola Indians», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, November, Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Vol. 2, Part 2, Leiden: E. J. Brill ltd. & New York: G. E. Stechert & Co., 1898.
——. «The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians», *U.S National Museum Annual Report*, Washington: Government Printing Office, 1895, (pp. 311-738).
——. «The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians», *U.S National Museum Annual Report*, Washington: Government Printing Office, 1895, (pp. 311-738).
——. «Tsimshian Mythology», *31st Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1916 (1923).
——. «Tsimshian Texts (Nass River Dialect)», *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, Bulletin 27, Washington D.C: Government Printing Office, 1902.

- Bogoras (Waldemar), «The Chukchee», *Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 44, Leiden: E. J. Brill ltd. & New York: G. E. Stechert & Co., 1907.
- Boursin (Henry), *Report on Population and Resources of Alaska at the Eleventh Census of the United States (1889)*, the Bureau of the Census, Washington: U.S. Government Printing Office, 1900.
- Bréal *(Michel), «Etymologies grecques et latines», Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, 1896.
- Brewster (Adolph), *Hill Tribes of Fiji: a Record of Forty Years' Intimate Connection with the Tribes of the Mountainous Interior of Fiji with a Description of their Habits in War and Peace, Methods of Living, Characteristics Mental and Physical, from the Days of Cannibalism to the Present Time*, London: Seeley, 1922.
- Brissaud (Jean), *Manuel d'Histoire du Droit français*, Paris: Albert Fontemoing, 1904.
- Brunner (Heinrich), *Deutsche Rechtsgeschichte*, Leipzig, 1887.
- Bühler (Georg), *Sacred Books of the East* (Laws of the Âryas as taught in the schools of Apâstamba, Gautama, Vâsistha and Baudhâyana), Oxford: Clarendon Press, 1882.
  ——. «The Laws of Manu», in: *Sacred Books of the East*, (Laws of the Âryas as taught in the schools of Apâstamba, Gautama, Vâsistha and Baudhâyana), Oxford: Clarendon Press, 1882.
- Burckhard (Hugo), *Zum Begriff der Schenkung*, Berlin: Erlangen, 1899.
- Cassel (Gustav), *The Theory of Social Economy*, London: T. F. Unwin, 1923.
  ——. *Theoretische Sozialökonomie*, Leipzig: C. F. Winter, 1918.
- Chapman (John),«Notes on the Tinneh Tribe of Anvik (Alaska)», *Congrès international des américanistes de Paris, 15e session, 1906*, Québec, 1907, t. 2, (pp. 14-38).
- Ciceron (Marcus Tullius Cicero), *De Oratore*, traduit du latin par: Jacques Colin (abbé de Saint-Ambroix), Paris: Hacquart, 1809.

- Codrington (Robert Henry), *Melanesian Languages*, Oxford: Clarendon Press, 1885, pp. 307-308, no 9.

——. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford: Clarendon Press, 1891.

- Colenso (William), «On the Maori Races of New Zealand», *The Transactions of New-Zealand Institute*, Volume 1, 1868.
- Cowley (Arthur Ernest), *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Oxford University Press, 1923.
- Crawley (Ernest), *The Mystic Rose: a Study of Primitive Marriage*, New York: Macmillan & Co., 1902.
- Cuq (Edouard), «Etudes sur les contrats de l'époque de la première Dynastie babylonienne», *Nouvelle Revue Historique du Droit*, Paris, 1910.

——. *Institutions juridiques des Romains*, Paris: Plon, 1917.

- Davis (Charles Oliver), *Maori Mementoes*, Auckland: Williamson & Wilson, 1855.
- Davy (Georges) & Moret (Alexandre), *Des clans aux empires : l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, Paris: La Renaissance du Livre, 1923.

——. *La Foi jurée : étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel* (Travaux de l'Année Sociologique), Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

- De Croisilles (H.T), «Short Traditions of the South Island of New Zealand», *The Journal of the Polynesian Society*,Volume 10, n° 2, University of Auckland (New Zealand), June 1901 (p 72-77).
- Durkheim (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris: PUF, 1912.
- Ella (Samuel), «Polynesian Native Clothing», *The Journal of the Polynesian Society*, volume 8, n° 3, University of Auckland (New Zealand), 1899, (pp. 165-170).
- Emerson, (Ralph Waldo), «On Gifts and Presents», in: *Essays and English Traits*, The Harvard Classics, 1848, second serie, volume 5.
- Emmons (George Thornton), «The Chilkat Blanket», *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Volume 3, Part 4 (pp. 329-401), New York, 1907.
- Ernout (A), «Sinskrit çraddhâ, latin credo, irlandais cretim», in : *Mélanges d'indianisme, offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi*, Paris: Leroux, 1911.
- Fletcher (Alice) & La Flesche (Francis), «The Omaha Tribe», *27th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1905-1906)*, Washington: Smithsonian Institution, 1911.
- Frazer (Sir James George), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Third edition, London: Macmillan, 1911-1915.

——. *Le Rameau d'or*, introduction par : N. Belmont & M. Izard, Coll. Bouquins, Paris: Robert Laffont, 1981.

- Gaffiot (Félix), *Dictionnaire illustré Latin-Français*, 1ère édition, Paris: Hachette, 1934.
- Gernet (Louis), «Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce», *Revue des Etudes grecques*, tome 30, pp. 363-285, Paris, 1917.
- Gill (William Wyatt), *Myths and Songs from the South Pacific*, London: Henry S. King, 1876.
- Girard (Paul-Frédéric), *Manuel élémentaire de droit romain*, 7ème édition, Paris: Librairie A. Rousseau, 1924.

- Grandidier (Alfred & Guillaume), *Ethnographie de Madagascar*, Paris: Société d'Editions Géographiques Maritimes et Coloniales, 1914, t. 2.
- Grey (Sir George), *Collection of Maori Sayings and Proverbs*, London, 1857.
——. *Konga Moteatea, Mythology and Traditions in New-Zealand*, Wellington (New-Zealand): Robert Stokes, 1853.
——. *Polynesian Mythology and Ancient Traditional*, London: Routledge, 1855.
- Grierson (P.J. Hamilton), *The Silent Trade: A Contribution to the Early History of Human Intercourse*, Edinburgh: William Green & Sons, 1903
- Grimm (Jacob), *Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen, 1854.
——. *Schenken und Geben*, Berlin, 1849.
- Hall (Charles Francis), *Life with the Esquimaux*, London: S. Low Son, & Marston, 1864.
- Hardeland (August), *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, Frederik Muller, Amsterdam, 1859.
- Hawkes (Ernest William),«The "Inviting-In" Feast of the Alaskan Eskimo», *Geological Survey n°1317, Anthropological Series n°3, Memoir 45*, Ottawa (Canada): Government Printing Bureau, 1913, p.7.
——. *The Labrador Eskimo, Geological Survey, Anthropological series n° 14, memoir 91*, Ottawa (Canada): Government Printing Bureau, 1916, p. 159.
- Heusler (Andreas), *Institutionen des deutschen Privatrechts*, Leipzig, 1885.
- Hirt (Herman), «Akzentstudien», *Indogermanische Forschungen*, Volume 10, Berlin: W. de Gruyter, 1899, pp. 20-59.
- Hoang (Pierre), «*Notions techniques sur la propriété en Chine avec un choix d'actes et de documents officiels*», (*Variétés Sinologiques n°* 11), Chang-hai, 1897.
- ——. Hodge (Frederick Webb), *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington D.C: Frederick Webb Hodge, 1906.
- Holmes (John Henry), *Primitive New-Guinea*, London: Seeley Service & Co., 1924.
- Horne (George) & Aiston (George), *Savage Life in Central Australia*, London: Macmillan & Co., 1924.
- Hubert (Henri) & Mauss (Marcel), «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *l'Année sociologique* (Année 2), Paris : Librairie Félix Alcan, 1898-1899 (pp.29-138).
——. *Mélanges d'histoire des Religions*, Paris : Alcan, 1909.
- Huvelin (Paul), *Études sur le «furtum» dans le très ancien droit romain*. 1. Les sources, Lyon : A. Rey, 1915.
——. «La notion de l' "injuria" dans le très ancien droit romain», *Mélanges Appleton*, Lyon : A. Rey, 1903, (pp. 372-499).
- Huvelin (Paul), «Magie et Droit individuel», *L'Année sociologique*, Année 10 (1905-1906), Paris : Librairie Félix Alcan, (pp. 1-47).
——. «Nexum», in : *Dictionnaire des Antiquités*, sous la direction de Charles Daremberg & Edmond Saglio & Edmond Potier, Paris : Hachette, 1879-1919.
- Jackson (John Wilfrid), *Pearls and Shells*, Manchester: University Manchester Series, 1921.
- James (William), *The Principles of Psychology*, Harvard: Harvard University Press, 1890.
- Jenness (Diamond), «The Life of the Copper Eskimos», *Report of the Canadian Arctic Expedition (1913-1918)*, volume 12 (A), Ottawa (Canada): F.A. Acland, 1922.

- Jochelson (Waldemar), «The Koryak: Religion and Myths», *Jesup North Pacific Expedition, Memoirs of the American Museum of Natural History*, E. J. Brill, Leiden ltd. & G. E. Stechert & Co., New York,, 1908, vol. 6, p. 64.
- Kohler (Kaufmann), *Jewish Encyclopaedia*, New York, 1906.
- Koppers (Wilhelm), «Die ethnologische Wirtschaftsforschung: Eine historisch-kritische Studie», *Anthropos*, n°10 (pp. 611-651) & n° 11 (pp. 971-1079), 1915-1916.
- Kovalewski (Maxime), *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, Paris, 1893.
- Krämer (Augustin), *Die Samoa-Inseln Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas, 1901.*
- Krause (Aurel), *Tlinkit-Indianer: Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestkuste von Amerika und der Beringstrasse*, Jena: Hermann Costenoble, 1885.
- Kruyt (Albertus Christiaan), «De Toradja's van de Sa'dan», *Tijdschrift Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, 63 (2), Batavia, 1924 (pp. 259-401).
- Lambert (Édouard), «L'histoire traditionnelle des Douze Tables et les critères d'inauthenticité des traditions en usage dans l'école de Mommsen», *Mélanges Appleton*, Lyon: A. Rey, 1906.
- Lambert (Pierre), *Moeurs des Sauvages néo-calédoniens*, Nouvelle Imprimerie nouméenne, Nouméa, 1900.
- Layamon (c. 1215), *Layamons Brut, or Chronicle of Britain* (*a Poetical Semi-Saxon Paraphrase of the Brut of walace*), London: The Society of Antiquaries of London, 1847.
- Leenhardt (Maurice), «La Fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie», *Anthropologie*.
  ——. «La Monnaie néo-calédonienne», *Revue d'Ethnographie*, 1922.
- Lenoir (Raymond), «Les expéditions maritimes, institution sociale en Mélanésie», *Anthropologie*, volume 34, 1924.
  ——. «L'Institution du Potlatch», *Revue Philosophique*, 1924.
- Lesson (Pierre Adolphe), *Les Polynésiens: Leur origine, leur langage*, Paris: Ernest Leroux, 1882.
- Malinowski (Bronislaw), *Argonauts of the Western Pacific, An account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (With a preface by: Sir James George Frazer), London: G. Routledge & sons, 1922.
  ——. «Baloma: the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, volume 46, 1916.
  ——. «Kula», *Man*, n° 51, Juillet 1920, p. 90.
  ——. «Primitive Currency», *The Economic Journal*, London, 1923.
  ——. «Primitive Economics of the Trobriand Islanders», *The Economic Journal*, volume 31, n° 121, London, 1921.
- Mauss (Marcel), «Expression obligatoire des sentiments», *Journal de Psychologie*, 1921.
  ——. «Gift, gift», *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et élèves*, Strasbourg: Istra, 1924.
  ——. «les Variations saisonnières des Sociétés eskimo: étude de morphologie sociale», *L'Année Sociologique* (Année 9), Paris: Librairie Félix Alcan (1904-1905), p. 121.
  ——. «Note de principe sur l'emploi de la notion de monnaie»,*L'Anthropologie*, 1913-1914.

——. «Origines de la notion de Monnaie», *Anthropologie*, 1914.

——. «Une forme archaïque de contrat chez les Thraces», *Revue des Etudes grecques*, volume 34, 1921.

——. «Extension du potlatch en Mélanésie», *Procès-verbaux de l'Institut Françals d'Anthropologie*, Paris, 1920.

- Mayne (Richard Charles), *Four Years in British Columbia and Vancouver Island: an Account of their Forests, Rivers, Coasts, Gold Fields, and Resources for Colonisation*, London: J. Murray, 1862.
- Meillet (Antoine) & Cohen (Marcel), *Langues du Monde*, Paris: Champion, 1924.
- Meyer (Elard Hugo), *Deutsche Volkskunde*, Leipzig, 1898.
- Meyer (Richard), «Zur Geschichte des Schenkens», *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, 5 (1898), pp. 18-29.
- Mommsen (Theodor), *Römisches Strafrecht*, Berlin, 1899.
- Moszkowski (Max), *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Voelker: unter besonderer Beruecksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakai von Sumatra*, Jena: Gustav Fischer, 1911.
- Nelson (Edward William), «Eskimos about Behring Straits», *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1900.
- Neubecker (Friedrich Karl), *Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung*, Leipzig, 1909.
- Percey (Smith), «Wars of the Northern against the Southern Tribes of New Zealand in the Nineteenth Century» (Part 5), *The Journal of the Polynesian Society*, Volume 9, n° 3, September 1900, (pp. 145-168).
- Pilsudski (Bronislaw), *Material for the Study of the Aïnu Languages and Folklore*, Cracovie, 1913.
- Pindare, *Odes, tome I: Olympiques*, traduit par: Aimé Puech, Collection des universités de France (Série grecque), Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- Pollock (Frederick) & Maitland (Frederic William), *The History of English Law Before the Time of Edward I*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- Porter (Robert), *The Eleventh Census of the United States(1889)*, the Bureau of the Census, Washington: U.S. Government Printing Office, 1900.
- Powers (Stephen), «Tribes of California», in: *Contributions to North American Ethnology*, Volume 3, Department of the Interior, United States Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region, Washington D.C: Government Printing Office, 1877.
- Radcliffe-Brown (Alfred Reginald), *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Radiguet (Max), *Les derniers sauvages: Souvenirs de l'occupation française aux Iles Marquises 1842-1859* (Extrait de la Revue des Deux-Mondes), Paris: Hachette, 1860.
- Radin (Paul), «The Winnebago Tribe», *37th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1915-1916.
- Rivers (William Halse), *History of the Melanesian Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

- Rivet (Paul), « l'Orfèvrerie précolombienne des Antilles», *Journal des Américanistes de Paris*, 1923.
- Roth (Walter Edmund), «Games, Sports and Amusements», *North Queensland Ethnology*, Bulletin n° 4, March 1902, Brisbane: Government Printer (pp. 1-24).
- Saint-John (Spencer), *Life in the Forests of the Far East*, London: Smith Elder & Co, 1862.
- Sapir (Edward), «The Na-Dene Languages: A Preliminary Report», *American Anthropologist*, 1915, 17 (3), pp.534-558.
- Schmidt (Wilhelm), *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart: Strecker & Schöder, 1910.
- Schrader (Otto), *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Berlin, 1901.
- Seligmann (Charles Gabriel), *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910 (pp. 141-145).
- Smith (Stephenson Percy), «Incidents in the History of Horehore Pa, Te Takapau, Hawkes Bay District» (written by: Tanguru Tuhua, translated by: S. Percy Smith), *Journal of the Polynesian Society*, Volume 15, n° 2, University of Auckland, New Zealand, 1906.
- Smith (William Robertson), *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam & Charles Black, 1889.
- Somló (Felix), *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Institut Solvay der Sociologie, Brüssel - Leipzig - Paris, 1909.
- Sovageot (Aurélien), «Eskimo et ouralien», *Journal de la société des Américanistes de Paris*, t. 16, 1924 (pp.279-316).
- Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), *The Northern Tribes of Central Australia*, The Macmillan Co., New York, 1904.

——. *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London: Macmillan & Co., 1914.
- Stair (John Bettridge), *Old Samoa or Flotsam and Jetsum from the Pacific Ocean*, Papakura (New Zealand), 1897.
- Steinmetz (Rudolph Sebald), *Ethnologischenstudien zur ersten entwickelung der strafe*, Leipzig, 1894.
- Suan (James Gilchrist), «Indians of Cape Flattery, at the Entrance to the Strait of Fuca, Washington Territory», *Smithsonian Contributions to Knowledge*, Vol. 16, Part 8, Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1870 (pp. 1-106).
- Swanton (John Reed), «Haida texts (Masset dialect)», *of Jesup North Pacific Expedition (6), Memoirs of the American Museum of Natural History*, volume 10, part 2, Leiden: E. J. Brill & New York: G. E. Stechert & Co., 1908.

——. «Haida Texts and Myths (Skidegate dialect)», *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, n° 29, Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1905.

——. «Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians», *26th Annual Report of Bureau of American Ethnology*, Washington: Smithsonian Institution, 1905.

——. «Tlingit Indians», *21st Annual Report of Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Institution Press, Washington D.C, 1909.

——. «Tlingit Myths and Texts», *39th Annual Report of Bureau of American*

Ethnology, Washington D.C: Smithsonian Institution Press, 1909.
- Tacitus (Gaius Cornelius), *De Origine et situ Germanorum (Germania)*, London: Macmillan, 1878.
- Taylor (Richard), *Te Ika a Maui or Old New Zealand*, London: Wertheim & Macintosh, 1855, p. 132.
- Thévenin (Marcel), «Contribution à l'étude du droit germanique», *Nouvelle Revue Historique du Droit*, n° 4.
- Thomas (Williams), *Fiji and the Fijians*, London: George Stringer Rowe, 1858.
- Thurnwald (Richard), *Zeilschrift für Ethnologie*, der Deutschen Gesellschaft für Volkerkunde und der Berliner Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, Berlin: Dietrich Reimer, 1922.
- Thurrnwald (Richard), *Forschungen auf den Salomo Insel und im Bismarckarchipel*, Berlin: Reimer, tome 3, 1912.
- Tregear (Edward), *Maori Race*, Wanganui (New Zealand): Archibald Dudingston Willis, 1904.
  ——. *Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, First Edition, Wellington (New Zealand): Lyon & Blair, 1891, p.468.
- Tremearne (Arthur John Newman), *Haussa Superstitions and Customs: An Introduction to the Folklore and the Folk*, London: John Bale, 1913.
- Turner (George), *Nineteen years in Polynesia*, London: J. Snow, 1861.
  ——. *Samoa: A Hundred Years Ago and Long Before*, London: Macmillan & Co., 1884.
- Tylor (Edouard Burnett), *Anthropology*, London: Macmillan & Co, 1881.
  ——. «On American lot-games, as Evidence of Asiatic Intercourse Before the Time of Columbus», *Internationales Archiv für Ethnographie*, Volume 9, supplement (pp. 55-67), Leiden: E.J. Brill, 1896.
- Van Ossenbruggen (Frederik Daniel Eduard), «Het primitieve denken zooals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders, Bijdrage tot de prae-animistische theorie», *Bijdragen Lot de Taal-, Land- en Volken kunde van Nederlandsch-Indië*, volume 71, Leiden, 1916, (pp. 1-370).
- Varronis (Marcius Terentii), *Libri de re rustica*, Paris: Savoye, 1762.
- Vinogradoff (Paul), *Outlines of the History of Jurisprudence* (*Introduction and Tribal Law*), Oxford: Oxford University Press, 1920.
- Violette (Louis), *Dictionnaire Samoa-Francais-Anglais & Francais-Samoa-Anglais*,Maisonneuve et Cie, Paris, 1879.
- Virgile, *Enéide*.
- Von Amira (Karl), *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Leipzig 1882.
- Von Brun (W.), *Wirtschafts Organisation der Maori*, Leipzig, 1912.
- Walde (Alois), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Winter, 1906.
- Westermarck (Edward), *Marriage Ceremonies in Morocco*, London: Macmillan & Co., 1914.
- Westermarck (Edward), *Origin and Development of Moral Ideas*, London: Macmillan & Co., 1906.
  ——. *The History of Human Marriage*, Macmillan & Co., London, 1891.

- Williams (Herbert William), *A Dictionary of the Maori Language*, 5th Edition, London: Wellington,1917
- Wissowa (Georg), *Religion und Kultur der Römer* (*Handbuch der klassischen ltertumswissenschaft*), Munich, 1912.
- Wrangell (Ferdinand von), *Statistische und ethnographische Nachrichten über die Russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika*, St. Petersburg: Karl Ernst von Baer, 1839.
- Yate (William), *An Account of New Zealand and of the Formation and Progress of the Church Missionary Society's Mission in the Northern Island*, London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1835.
- Zimmern (Heinrich), *Altindisches Leben: Die Cultur der Vedischen Arier*, Berlin, 1879.

ولغرض المراجعة، اعتمدنا التّالي:

- ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدّين بن مكرم)، **لسان العرب**، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار صادر، بيروت 1990.
- الزّبيدي، (أبو الفيض، محمّد الحسيني المعروف بمرتضى الزّبيدي)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، 1989.
- ضباعي (م)، **قاموس الأفعال العبريّة**، مكتبة لبنان، بيروت 1975.
- فريزر (جيمس جورج)، **الغصن الذّهبيّ: دراسة في السّحر والدّين**، ترجمة: أحمد أبو زيد ومحمّد أحمد غالي ونور شريف، الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، القاهرة 1971.

- Albrecht Weber (Hrsg.), *The Vajasaneyi-Samhita in the Madhyandina (and the Kanva-Çâô with the Commentary of Mahidhara)*, Berlin: Ferdinand Dümmler/London: William & Norgate, 1852.
- Bücher (Karl Wilhelm), *EntstehungderVolkswirtschaft*, Tübingen, 1893.
- Cook (James), *Captain Cook's Journal*, London: Forgotten Books, 1893.
  ——. *Corpus Iuris Civilis*, tome I: *Iustiniani Digesta*, Recognovit: Theodorus Mommsen, Retractavit: Paulus Krueger, Berlin, 1954.
- Festus (Sextus Pompeius), *Festus grammaticus* (*De la signification des mots*), Livres 1 et 2 (traduit pour la première fois en français par: M. A. Savagner), Panckoucke, 1846.
- Kluge (Friedrich), *Etymologisches Wörterbuch de deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyter, 1883.
- Kruyt (Albertus Christiaan), *Koopen in Midden Celebes*, Amsterdam, 1923.
- Mandeville (Bernard, De), *La fable des abeilles, ou: Les fripons devenus honnêtes gens* (*avec le commentaire où l'on prouve que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public*), traduit de l'anglais par: Jean Bertrand, Londres: aux dépens de la Compagnie, 1740.
- Martin Clarke (D. E.), *The Havamal, with Selections from other Poems in the Edda*, Cambridge, 1923.

- Mosblech (Boniface): *Vocabulaire océanien-français et français-océanien des dialectes parlés aux iles Marquises, Sandwich, Gambier, etc...*, Paris: Jules Renouard & Cie., 1843.
- Niermeyer (J. F) & Van De Kieft (C) & Burgers (J. W. J), *Mediae latinitatis lexicon minus: A Medieval Latin-French/English Dictionary*, Brill Academic Publishers, 1976.
——. *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Fourth ed., Boston: Houghton Mifflin Company, 2000 (Appendix *Semitic language materials*).
- Tregear (Edward), *Polynesian Origins*, Journal of the Polynesian Society, Volume 13, n° 3, University of Auckland, New Zealand, 1904 (pp. 133-152).
- Tremearne (Arthur John Newman), *The Ban of the Bori: Demons and Demon-Dancing in West and North-Africa*, London: Heath Cranton & Ouseley, 1914.
- Vetter (Emil), "Lex Osca tabulae Bantinae", *Handbuch der Italischen Dialekte*, n° 2, Heidelberg, 1953.
- Von Amira (Karl), "Recht", in: *Grundriss der germanischen Philologie*, Strasburger: Hermann Paul, 1900.

أعمال مارسيل موسّ [من وضع المترجم]

لم يترجم أيّ منها إلى العربيّة على حدّ علمنا وقد اعتمدنا على ما جمعه الباحث يوسف غُغلر (Josef Gugler)، وأهملنا المقالات السياسيّة. انظر:

Josef Gugler, Bibliographie de Marcel Mauss, *L'Homme*, n° 1, Volume 4, 1964, pp. 105-112. Paris.

1896 - «La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent» [M. R. steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwickelung der Strafe, 1892], *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 34, pp. 269-295 et n° 35, pp. 31-60. Paris.

1899 - Avec Henri Hubert: «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année Sociologique*, 2 (1897-1898), pp. 29-138. Paris.

1901 - Avec Paul Fauconnet: «Sociologie». *La Grande Encyclopédie*, n° 30, pp. 165-176. Société Anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris.

1902 - «L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés à l'École des Hautes Études. Leçon d'ouverture», *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 45, pp. 36-55. Paris.

1903 - Avec Emile Durkheim: «De quelques formes primitives de classification.Contribution à l'étude des représentations collectives». *L'Année Sociologique*, n° 6 (1901-1902), pp. 1-72. Paris.

1904 - (a): Avec Henri Hubert: «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année Sociologique*, n° 7 (1902-1903), pp. 1-146. Paris.

(b): «L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes». *Rapports Annuels de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses, pp. 1-55. Paris.

1906 - Avec la collaboration d'Henri Beuchat: «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale», *L'Année Sociologique*, n° 9 (1904-1905), pp. 39-132. Paris.

1908 - Avec Henri Hubert: «Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux». *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 58, pp. 163-203. Paris.

1909 - (a): Avec Henri Hubert: *Mélanges d'histoire des religions.* [Ce recueil comprend 1899, 1904b, 1908 et une étude signée à l'origine par Hubert seul: «Étude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion.»] XLII + 236 p., Alcan, Paris. [Une deuxième édition a été publiée en 1929.].

(b): *La Prière. I. Les origines.* Spécimen. 176 p. [Ce début d'un ouvrage a été distribué confidentiellement; il n'y a pas eu d'autre publication.]

(c): «L'art et le mythe d'après M. Wundt», Revue Philosophique, 66, pp. 47-79. Paris.

1911 - «Anna-Virâj», *Mélanges d'Indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévy*, pp. 333-341. Ernest Leroux, Paris.

1912 - Intervention à la suite d'une communication de Salomon Reinach: «Le tabou de la belle-mère», *Institut Français d'Anthropologie, Comptes Rendus des Séances*, I, supplément à *L'Anthropologie*, pp. 41-43. Paris.

1913 - «L'ethnographie en France et à l'étranger», *La Revue de Paris*, 20, pp. 537- 560 et 815-837. Paris.

1914 - (a): «Les origines de la notion de monnaie», *Institut Français d'Anthropologie, Comptes Rendus des Séances*, 2, supplément à *L'Anthropologie*, pp. 14-19. Paris.

(b): «Le tabou de la belle-mère chez les Baronga». [Résumé d'une communication au Premier Congrès International d'Ethnologie et d'Ethnographie, Neuchâtel, 1914.] *L'Anthropologie* n° 25, pp. 370-371. Paris.

1920 - (a): Communication française à un colloque: «The Problem of Nationality», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 20, pp. 242-252. Londres.

(b): «L'état actuel des sciences anthropologiques en France», *L'Anthropologie*,n° 30, p. 153. Paris.

(c): «L'extension du potlatch en Mélanésie», *L'Anthropologie*, n° 30, pp. 396-397. Paris.

(d): «Quelques faits concernant des formes archaïques de contrat chez les Thraces», *L'Anthropologie*, n° 30, pp. 581-582. Paris.

1921- (a): «L'expression obligatoire des sentiments. (Rituels oraux funéraires australiens)», *Journal de Psychologie*, n° 18, pp. 425-434. Paris.

(b): «Une forme ancienne de contrat chez les Thraces», *Revue des Études Grecques*, n° 34, pp. 388-397. Paris.

(c): Intervention à la suite d'une communication de Louis Weber: «Liberté et langage», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 21, pp. 100-103. Paris.

1922- (a): Introduction et conclusion à Robert Hertz: «Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives», *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 86, pp. 1-4 et 54-60. Paris.

(b): Intervention à la suite d'une communication de J. Vendryes: «Le progrès du langage», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 22, pp. 164-165 sq. Paris.

1923 - (a): «L'obligation à rendre les présents», *L'Anthropologie*, n° 33, pp. 193-194. Paris.

(b): «Allocution à la Société de Psychologie», *Journal de Psychologie*, n° 20, PP-756-758. Paris.

(c): Lettre écrite à Georges Dumas à la suite de la publication d'un chapitre du Traité de Psychologie dans le Journal de Psychologie. Georges Dumas, éd., *Traité de Psychologie*, I, pp. 729-730. Alcan, Paris.

(d): Intervention à la suite d'une communication de Lucien Lévy-Bruhl: «La mentalité primitive», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 23, pp. 24-29 sq. Paris.

(e): «W.H.R. Rivers», *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, n° 4, pp. 1-7. Paris.

1924- (a): «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie», *Journal de Psychologie*, n° 21, pp. 892-922. Paris.

(b): «Gift, Gift», *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, pp. 243-247. Istra, Strasbourg, Paris.

(c): «Appréciation sociologique du Bolchevisme», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 31, pp. 103-132. Paris.

(d): «A propos des Gathâs de l'Avesta», *L'Anthropologie*, n° 34, pp. 296-298. Paris.

(e): Intervention à la suite d'une communication d'A. Aftalion: «Les fondements du socialisme», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 24, pp. 8-12 et 13. Paris.

1925- (a): «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année Sociologique*, nouvelle série, I (1923-1924), pp. 30-186. Paris.

(b): «Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation suprême», *Revue Celtique*, n° 42, pp. 324-329. Paris.

(c): Intervention à la célébration du centenaire de la mort de Saint-Simon, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 25, p. 18. Paris.

(d): «In memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs», *L'Année Sociologique*, nouvelle série, I (1923-1924), pp. 7-29. Paris.

1926- (a): «Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)», *Journal de Psychologie*, n° 23, pp. 653-669. Paris.

(b): «Critique interne de la "Légende d'Abraham"», *Mélanges offerts à M. Israël Lévi par ses élèves et ses amis à l'occasion de son 70e anniversaire. Revue des Etudes Juives*, n° 82, pp. 35-44. Paris.

(c): Intervention à la suite d'une communication de R. Eisler sur le projet d'atlas historique d'Oswald Spengler, *Bulletin du Centre International de Synthèse, Section de Synthèse Historique*, I, appendice de la *Revue de Synthèse Historique*, n° 41, pp. 14 et 15. Paris.

1927- (a): «Divisions et proportions des divisions de la sociologie», *L'Année Sociologique*, nouvelle série, 2 (1924-1925), pp. 98-176. Paris.

(b): «Notices biographiques». [Notices sur Cl. E. Maitre, Maurice Cahen, Edmond Doutté, Paul Lapie, Louise Émile-Durkheim, Lucien Herr.] *L'Année Sociologique*, nouvelle série, 2 (1924-1925), pp. 3-9. Paris.

1928- (a): «Parentés à plaisanteries», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des Sciences Religieuses, 1927-1928, pp. 3-21. Melun.

(b): «Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale». Paul Louis couchoud, éd., *Congrès d'Histoire du Christianisme* [Paris, 1927], *Jubilé*

Alfred Loisy, n° 3, pp. 7-11. Rieder, Paris; Van Holkema & Warendorf, Amsterdam.

(c): «L'œuvre sociologique et anthropologique de Frazer», Europe, n° 17, pp. 716-724. Paris.

(d): Introduction à Emile Durkheim: *Le socialisme*, pp. v-xi. Alcan, Paris.

(e): Avant-propos et notice biographique sur Alice Robert Hertz dans Robert hertz: *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, pp. VII et XV-XVI. Alcan, Paris.

1929- (a): «L'identité des Touaregs et des Libyens», *L'Anthropologie*, n° 39, p. 130. Paris.

(b): Intervention à la suite d'une communication de Lucien Lévy-Bruhl: «L'âme primitive», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 29, pp. 124-127. Paris.

(c): Intervention à la suite d'une communication de Jean Bourdon sur le mot "Statistique", *Bulletin du Centre International de Synthèse, Section de Synthèse Historique*, n° 8, appendice de la *Revue de Synthèse Historique*, n° 48, pp. 5 sq. Paris.

1930- (a): «Les civilisations. Éléments et formes», *Centre International de Synthèse. Première Semaine Internationale de Synthèse* [1929]. Deuxième fascicule: *Civilisation. Le mot et l'idée*, pp. 81-108. La Renaissance du Livre, Paris.

(b): «Voyage au Maroc». [Compte rendu d'un voyage effectué en 1929.] *L'Anthropologie*, n° 40, pp. 453-456. Paris.

(c): «Hommage à Picasso», *Documents*, n° 2, p. 177. Paris.

(d): Interventions à la suite de communications d'Emile Tonnelat, d'Alfredo Niceforo et de Louis Weber, *Centre International de Synthèse, Première Semaine Internationale de Synthèse* [1929]. Deuxième fascicule: *Civilisation. Le mot et l'idée*, pp. 74; 129; 139 sq. La Renaissance du Livre, Paris.

(e): Intervention à la suite d'une communication de John Dewey: «Trois facteurs indépendants en matière de morale», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 30, pp. 130-131. Paris.

(f): Avant-propos à Maurice Halbwachs: *Les causes du suicide*, pp. VII-VIII, Alcan, Paris.

(g):*Notice sur les titres et travaux de M. Marcel Mauss*. [Fascicule préparé à l'occasion de sa candidature au Collège de France], 16 p. Imprimerie des Presses Universitaires de France, Paris.

1931- (a): Interventions à la suite de communications d'Etienne Rabaud, de l'Abbé H. Breuil et de Raymond Lantier, *Centre International de Synthèse. Deuxième Semaine Internationale de Synthèse* [1930]. Premier fascicule: *Les origines de la société*, pp. 18-19; 59-6o et 61; 73 sq. La Renaissance du Livre, Paris.

(b): «Les arts indigènes», *Lyon Universitaire*, n° 14, pp. 1-2. Lyon.

1932- (a): «La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 1, pp. 49-68. Paris.

(b): Intervention à la suite d'une communication de Paul Fauconnet: «L'enseignement de la sociologie», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 2, pp. 33-34 et 35; 115-117. Paris.

(c): Intervention à la suite d'une communication de Marc Bloch: «Le problème des

régimes agraires», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 2, pp. 74-75. Paris.

(d): Intervention à la suite d'une communication de J. Ray: «La Société des Nations en tant qu'organe général, universel et permanent de la vie inter nationale», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 2, pp. 140-141. Paris.

(e): Avertissement à Henri Hubert: *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène*, pp. XXI-XXVI. La Renaissance du Livre, Paris.

1933 - (a): «La sociologie en France depuis 1914», *La Science Française*, pp. 36-48. Nouvelle Édition Larousse, Paris.

(b): Intervention à la suite de communications d'A. Piganiol et de René Maunier sur les peuples mixtes, *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 2, p. 146. Paris.

(c): Intervention à la suite d'une communication de Paul Fauconnet: «L'enseignement de la sociologie dans les écoles normales primaires», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 3, p. 33. Paris.

(d): Intervention à la suite d'une communication de Marcel Granet: «La droite et la gauche, en Chine», *Bulletin de l'Institut Français de Sociologie*, n° 3, pp. 108-113. Paris.

(e): Interventions à la suite de communications de Pierre Janet et de Jean Piaget, *Centre International de Synthèse. Troisième Semaine Internationale de Synthèse* [1931]: *L'individualité*, pp. 51 sq.; 118-120 sq. Alcan, Paris.

(f): Avec Marcel Griaule: Introduction à Marcel Griaule: *Silhouettes et graffiti Abyssins*, pp. 5-6. Larose, Paris.

1934- (a): «Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive. Classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes spécifiques de la vie intérieure de la société)», *Annales Sociologiques*, série A, fascicule I, pp. 1-56. Paris.

(b): «Relations of Religious and Sociological Aspects of Ritual». [Résumé d'une communication en anglais.] *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, compte rendu de la Première Session, Londres, 1934, p. 272. Institut Royal d'Anthropologie, Londres.

(c): Intervention à la suite d'une communication de François Simiand: «La monnaie réalité sociale», *Annales Sociologiques*, série D, fascicule i, pp. 59-62 sq. Paris.

(d): Lettre écrite à la suite d'une communication de Ch. Serrus: «La psychologie de l'intelligence et la linguistique», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 34, pp. 33-37. Paris.

(e): Préface à Khaled Chatila: *Le mariage chez les musulmans en Syrie, étude de sociologie*, pp. IX-XI. Les Presses Modernes, Paris.

1935- (a): «Les techniques du corps», *Journal de Psychologie*, n° 32, pp. 271-293. Paris.

(b): Intervention à la suite d'une communication d'Henri Lévy-Bruhl: «Une énigme de l'ancien droit romain: "Partes secanto"», *Annales Sociologiques*, série C, fascicule i, pp. 72 sq. Paris.

1936- Lettre écrite à la suite d'une communication d'Élie Halévy: «L'ère des tyrannies», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 36, pp. 234-235. Paris.

1937- (a): «Le macrocosme et le microcosme», *L'Anthropologie*, n° 47, p. 686. Paris.

(b): Intervention à la suite d'une communication de Paul Mus: «La mythologie primitive et la pensée de l'Inde», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° 37, pp. 107-111 sq. Paris.

(c): «In memoriam. Antoine Meillet (1866-1936)», *Annales Sociologiques*, série E, fascicule 2, pp. 1-7. Paris.

(d): Introduction à Émile Durkheim: «Morale professionnelle», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 44, pp. 527-531. Paris.

1938- (a): «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi", un plan de travail». [Huxley Mémorial Lecture 1938.] *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 68, pp. 263-281. Londres.

b): Intervention à la suite d'une communication de Robert Marjolin: «Rationalité ou irrationalité des mouvements économiques de longue durée», *Annales Sociologiques*, série D, fascicule 3, pp. 36-37. Paris.

(c): Introduction à A. M. Hocart: *Les castes*, pp. a-g. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.

1939- (a): «Différences entre les migrations des Germains et des Celtes». [Communication aux Premières Journées de Synthèse Historique 1938.] *Revue de Synthèse*, n° 17, pp. 22-24. Paris.

(b): «Fait social et formation du caractère», *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, compte rendu de la Deuxième Session, Copenhague, 1938, p. 199. Einar Munksgaard, Copenhague.

(c): «Lévy-Bruhl sociologue», *Revue Philosophique*, n° 127, pp. 251-253. Paris.

(d): «Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)», *Annales de l'Université de Paris*, n° 14, pp. 408-411. Paris.

1941- Intervention à la suite d'une communication de René Berthelot, *Centre International de Synthèse. Huitième Semaine Internationale de Synthèse* [1936]: *Le ciel dans l'histoire et dans la science*, pp. 61-62. P.U.F., Paris.

1945- «Conceptions qui ont précédé la notion de matière», *Centre International de Synthèse, Onzième Semaine Internationale de Synthèse* [1939]: *Qu'est-ce que la matière?* pp. 11-24. P.U.F., Paris.

1947- *Manuel d'ethnographie*. [Sténotype de cours donnés à l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, rédigé par Denise Paulme.] 211 p. Payot, Paris.

1948- «Les techniques et la technologie». [Communication envoyée à la Journée de Psychologie et d'Histoire du Travail et des Techniques, Toulouse, 1941.] Ignace Meyerson et al.,*Le travail et les techniques*, numéro spécial du *Journal de Psychologie*, n° 41, pp. 71-78. Paris.

1950 - *Sociologie et anthropologie*. [Ce recueil publié par Georges Gurvitch est composé de 1904 (a), 1924 (a), 1925 (a), 1926 (a), 1935 (a) et 1938 (a) et précédé d'une «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss» par Claude Lévi-Strauss.] I.II + 389 p. P.U.F., Paris.

1956 - «La nation». [Publication posthume de notes fragmentaires par Henri Lévy-Bruhl.] *L'Année Sociologique*, troisième série 1953-1954, pp. 7-68. Paris.

فهرس الأعلام

المصطلحات المتعلقة بالاقتصاد والتبادل

فهرس المواقع والأماكن والمدن

فهرس الأقوام والشعوب والقبائل

فهرس الآلهة والأديان والعبادات والطقوس والشرائع

فهرس الحيوان والنبات

الفهرس